



universität  
wien

# DISSERTATION

Titel der Dissertation

Zur populären Rezeption des Vivekacūḍāmaṇi unter  
besonderer Berücksichtigung des Jñāna-Yoga im Osten  
und Westen. Eine kritische Betrachtung.

Verfasserin / Verfasser

Mag. phil. Beate Boga

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, im Jahr 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: 092 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuerin / Betreuer: Ao. Univ. Prof. Dr. Franz Martin Wimmer

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b>	<b>5</b>
<b>1 Einleitung</b>	<b>11</b>
1.1 Problemstellung und Ausgangssituation der Arbeit . . . . .	11
1.1.1 Absicht der Arbeit . . . . .	13
1.1.2 Interkulturelle Philosophie . . . . .	14
1.1.3 Methodischer Zugang . . . . .	15
1.1.4 Aufbau der Arbeit . . . . .	15
1.1.5 Technisches . . . . .	17
<b>2 Allgemeiner Hintergrund des Vivekacūḍāmaṇi</b>	<b>19</b>
2.1 Die Veden . . . . .	19
2.2 Die Upaniṣads . . . . .	20
2.2.1 Die Hauptideen der Upaniṣads . . . . .	21
2.2.2 Der Vedānta und der Advaita-Vedānta des Śaṅkara . . . . .	26
2.3 Śaṅkara als Philosoph . . . . .	28
2.3.1 Leben und Werk von Śaṅkara . . . . .	28
2.3.2 Das gesellschaftliche Leben zur Zeit des Śaṅkara . . . . .	31
<b>3 Einige kritische Anmerkungen</b>	<b>35</b>
3.1 Gesellschaftskritische Anmerkungen . . . . .	35
3.2 Sprachkritische Anmerkungen . . . . .	37
3.2.1 Übertreibungen in der Wortwahl aus heutiger Sicht . . . . .	37
3.2.2 Fehlerhafte Übersetzungen . . . . .	45
3.3 Schlussbetrachtungen . . . . .	47
<b>4 Der Vivekacūḍāmaṇi: Überblick, Hauptideen</b>	<b>49</b>
4.1 Vorbemerkungen . . . . .	49
4.2 Kurzer Überblick über den Vivekacūḍāmaṇi . . . . .	50
4.2.1 Nicht behandelte Themen . . . . .	54
4.3 Verständnisschwierigkeiten für westliche Leser und Leserinnen . . . . .	55

4.3.1	Besonderheiten des Textes aus heutiger Sicht . . . . .	55
4.3.2	Besonderheiten des damaligen Verhältnisses zwischen Lehrern und Schülern . . . . .	56
4.3.3	Stillschweigend vorausgesetztes Wissen . . . . .	58
4.3.4	Ziel und Methode von Śaṅkara im Vivekacūḍāmaṇi . .	62
4.3.5	Charakterzüge und Mokṣa . . . . .	68
4.3.6	Geistige Arbeit . . . . .	73
4.4	Heutige Sicht . . . . .	74
<b>5</b>	<b>Wegbereiter des Vivekacūḍāmaṇi</b>	<b>77</b>
5.1	Die drei ausgewählten Werke . . . . .	77
5.2	Haupteinflussfaktoren des Dhammapada . . . . .	80
5.2.1	Vergleich . . . . .	83
5.3	Haupteinflussfaktoren der Sūtras des Patañjali . . . . .	84
5.3.1	Vergleich . . . . .	86
5.4	Haupteinflussfaktoren der Bhagavad-Gītā . . . . .	88
5.4.1	Vergleich . . . . .	91
5.5	Der Vivekacūḍāmaṇi im heutigen Indien . . . . .	99
5.5.1	Antworten auf Fragen . . . . .	99
5.5.2	Über den Unterricht in einem Gurukula . . . . .	101
5.5.3	Besuch bei J. Grimes . . . . .	103
5.5.4	Die Verbreitung des Advaita-Vedānta heute . . . . .	104
5.6	Schlussbetrachtungen . . . . .	105
<b>6</b>	<b>Populäre Rezeption im Osten und im Westen</b>	<b>107</b>
6.1	Unterscheidungskriterien zwischen Religion und indischer Phi- losophie aus östlicher Sicht . . . . .	108
6.1.1	Mohantys Unterscheidung . . . . .	108
6.1.2	Der Advaita-Vedānta – Mohantys Unterscheidungskri- terien . . . . .	110
6.1.3	Beurteilung von Mohantys Unterscheidungen . . . . .	114
6.1.4	Zusammenfassung . . . . .	116
6.1.5	Puligandlas Kriterien für die indische Philosophie . . .	118
6.1.6	Zusammenfassung und Kritik . . . . .	120
6.2	Vermittlung des Jñāna-Yoga durch moderne indische Autoren	121
6.2.1	Beurteilungskriterien . . . . .	122
6.2.2	Vivekananda: Jñāna-Yoga . . . . .	123
6.2.3	Zusammenfassung . . . . .	126
6.2.4	Sathya Sai Baba: Strom der Erkenntnis, Jñāna Vahini .	126
6.2.5	Swāmī Atmananda: All you want to know about Jnana Yoga . . . . .	131

6.2.6	R. Puligandla: Jñāna-Yoga . . . . .	134
6.3	Vermittlung des Jñāna-Yoga durch westliche Autoren . . . . .	138
6.3.1	Heinrich Jürgens: Jñāna-Yoga . . . . .	138
6.3.2	Hans Ulrich Rieker: Die zwölf Tempel des Geistes . . . . .	141
6.3.3	Jean-Yves Leloup: Die Wege des Yoga . . . . .	145
6.3.4	Omraam Mikhael Aivanhov: Erkenne dich selbst, Jnani-Yoga . . . . .	148
6.3.5	Peter Marchand: The Yoga of Truth, Jnana . . . . .	151
6.4	Jñāna-Yoga im Internet . . . . .	154
6.4.1	Google-Suche . . . . .	154
6.4.2	Einschätzung der Internetseiten . . . . .	155
6.4.3	Betrachtung zur Wissenszugänglichkeit . . . . .	157
6.5	YouTube . . . . .	161
6.6	Wissenschaftliche Zeitschriften . . . . .	164
6.6.1	D. M. Brown: The Philosophy of Bal Gangadhar Tilak; Karma vs. Jñāna in the <i>Gītā</i> Rahasya . . . . .	165
6.7	Schlussbetrachtungen: Einordnung und Unterscheidung des Jñāna-Yoga-Weges . . . . .	168
<b>7</b>	<b>Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Wissenserwerb und Meditation in Ost und West</b>	<b>171</b>
7.1	Die Bandbreite der Wissensaneignung im Vivekacūḍāmaṇi . . . . .	173
7.1.1	Wörterklärungen . . . . .	173
7.1.2	Jñāna-Yoga als wissenschaftliche Methode der Erkenntnis im Vivekacūḍāmaṇi . . . . .	182
7.2	Die Aufklärung und der Vivekacūḍāmaṇi . . . . .	193
7.2.1	Die europäische Aufklärung und ihre Hauptideen . . . . .	195
7.2.2	Gesellschaftspolitische Konsequenzen der Aufklärung . . . . .	195
7.2.3	Gemeinsamkeiten von Vivekacūḍāmaṇi und Aufklärung . . . . .	198
7.2.4	Unterschiede von Vivekacūḍāmaṇi und Aufklärung . . . . .	201
7.2.5	Bemerkungen zur angeblichen Widersprüchlichkeit der Auffassungen von Wirklichkeit, Wahrheit und Brahman . . . . .	205
7.2.6	Tabellarische Gegenüberstellung des östlichen und westlichen Weges . . . . .	211
7.2.7	Schlussbetrachtungen: Besondere Qualitäten von Aufklärung und Vivekacūḍāmaṇi . . . . .	215
<b>8</b>	<b>Sich-Erkennen-Lernen durch Nachdenken über die eigenen Gedanken</b>	<b>219</b>
8.1	Viveka in dieser Arbeit . . . . .	219
8.2	Eigene Gedanken erkennen . . . . .	222

8.2.1	Die besondere Rolle von Viveka . . . . .	223
8.2.2	Viveka und Meditation . . . . .	226
8.3	Denkbewegungen nutzen lernen . . . . .	228
8.4	Viveka heute – Möglichkeiten und Grenzen . . . . .	232
8.5	Viveka, ein Weg zur Eigenbestimmung . . . . .	233
<b>9</b>	<b>Zusammenfassung</b>	<b>237</b>
<b>10</b>	<b>Anhang</b>	<b>241</b>
10.1	Anhang zum Kapitel 2 . . . . .	241
10.2	Anhang zum Kapitel 4 . . . . .	244
10.3	Anhang zum Kapitel 7 . . . . .	249
10.4	Anhang zum Kapitel 8 . . . . .	254

# Vorwort

## Begründung der Auswahl

Es ist immer schwierig, eine Auswahl zu treffen, besonders auf einem so weiten Gebiet wie dem der Upaniṣads und des Vivekacūḍāmaṇi. In Indien ist der Vivekacūḍāmaṇi dem breiten Hindu-Publikum bekannt, im Westen aber weitgehend unbekannt. Ich begründe meine Auswahl in drei Abschnitten.

### 1. Hochachtung vor dem Werk.

Der Vivekacūḍāmaṇi gibt das Gespräch zwischen einem Lehrer und einem Schüler wieder. Ich schätze dieses Werk und seinen vermutlichen Autor Śaṅkara<sup>1</sup>, weil er Menschen mit einem geistigen Hunger und einem leidenschaftlichen Wunsch nach innerem Frei-Sein (Mumukṣutva) einen Lehrweg anbietet, der über Erkenntnis und Wissen zu diesen Zielen führt.

Der Vivekacūḍāmaṇi fordert zur Feinarbeit am eigenen Charakter auf, zum Beobachten der eigenen Gedanken, zur Einschätzung der Adṛṣṭaphala (unsichtbare Früchte oder Folgen einer Handlung) und zur Entwicklung von Vairāgya (unegoistische Haltung). Die Frage, inwieweit und wie diesen Aufforderungen in der heutigen Zeit Genüge geleistet werden kann und soll, bewegt mich (wie wohl hunderttausend andere Menschen) seit Jahrzehnten. Gedanken, Gefühle und Handlungsmotive sollen erkannt und analysiert werden. Dazu braucht es Viveka (die Unterscheidungsfähigkeit), eine Fähigkeit, die sich wie ein roter Faden durch diese Arbeit ziehen wird. Dann, in einem neuen Schritt der inneren Anstrengung können die Unterscheidungsbemühungen (Viveka) weggeschoben, losgelassen, nicht beachtet werden, um Ekāgrata (Einpunktigkeit der Gedanken, d. h. die Gedanken zur Ruhe bringen) einzunehmen. Diese Anstrengung findet sich im Vivekacūḍāmaṇi, in der

---

<sup>1</sup>Die Autorschaft Śaṅkaras ist nicht voll abgesichert (vgl. [Gri04, S. 13]).

Yoga-Praxis, im Buddhismus sowie im Jainismus. In ganz Süd-Ostasien lebt dieses Erbe der Upaniṣads in der Philosophie und in den Religionen weiter, auch wenn die heutige Umsetzung dieser Ideen hinterfragt, kritisiert oder abgelehnt werden kann.

Schließlich beeindruckt mich im Vivekacūḍāmaṇi das oberste Ziel dieser Anstrengung. Nicht Erlösung durch einen Erlöser oder Paradies nach dem Tod stehen am Ende der erfolgreichen Begehung des Lehrweges, sondern äußerer und innerer Frieden, Gleichmut und In-sich-Ruhen.

## 2. Probleme der Rezeption im Westen und im Osten.

Ich schätze an Śaṅkara mit seinem Vivekacūḍāmaṇi die Weigerung, aus einem Übungsweg eine Art Religion zu machen. Es gibt in diesem Werk keine Versprechungen auf ein Jenseits, keine unverhofften Rettungen und vor allem, es gibt keinen Wundergott, den man mit Opfergaben und Gebeten beeinflussen kann.

Ungenügend und problematisch ist die Rezeption, weil dieses Werk quantitativ eine geringe Verbreitung gefunden hat und qualitativ oft irreführend ist. Problematisch ist die Rezeption außerdem, weil sie zu esoterisch, oberflächlich oder kommerziell vorgenommen wird.

Seit über vierzig Jahren beobachte ich in Indien sowie im Westen, wie indisches Gedankengut mystifiziert und übertrieben esoterisch ausgelegt wird. Ganze Industrien leben von Yoga-Artikeln, von Räucherstäbchen, Gurus, Āśramas und fragwürdig interpretierter indischer Philosophie. Viele Menschen vermischen Lebensphilosophie, Religion, Körperkult und Kommerz. Mir geht es nicht darum, die Schuldigen zu finden, sondern zu zeigen, dass durch den Gebrauch von Wörtern wie ‘Geheimlehre’, ‘esoterisch’, ‘heilige Sprache’, oder den Einsatz von Räucherstäbchen, indischen Mantras usw. eine Atmosphäre von übersinnlichen Erfahrungen suggeriert wird, die den Zielen der Upaniṣads und dem Vivekacūḍāmaṇi widersprechen. Die indische Philosophie<sup>2</sup> ist eingebettet und umgeben von einer Kultur, in der Inzensstäbchen, private Kleinaltäre für Pūjā (Andacht), das Singen von religiösen Liedern, Opfergaben, orangefarbene Mönchskleidung und bestimmte Grussformeln

---

<sup>2</sup>In diesem Abschnitt wird vorgeschlagen von ‚Philosophie in Indien‘ statt von ‚indischer Philosophie‘ zu sprechen, um auf ihre teilweise bestehende Identität und kulturellen Unterschiede zur Philosophie im Okzident hinzuweisen (vgl. [Wim00, S. 8]).

usw. üblich sind. Sie sind Ausdruck von Religion, Sitte und Gewohnheiten. Deshalb muss einfach gefragt oder besser kritisch hinterfragt werden, ob diese Ausdrucksformen für Philosophen und Philosophinnen aus dem westlichen Kulturkreis verständlich sind.

Die übertriebene Suche nach esoterischen Erfahrungen hat mich veranlasst, die Unterschiede zwischen Aparā-Vidyā (niederes Wissen) und Parā-Vidyā<sup>3</sup> (höheres Wissen) zu untersuchen.

Die Möglichkeit einer zweistufigen, Aparā- und Parā-Erklärung der Welt (niederes und höheres Wissen) war für Menschen, die vor 3000 bzw. 1200 Jahren lebten, eine erstaunliche Errungenschaft, und ist sicher für manchen Menschen heute attraktiver als die oft merkwürdige und kompensierende Religionstradition aller Glaubensrichtungen.

Auch hier besteht die Gefahr, esoterisches Wissen misszuverstehen, also als eine Art von Wissen, das nur den Eingeweihten und Auserwählten durch Vermittlung eines übermenschlichen, erleuchteten Gurus zugänglich ist.

In Wirklichkeit steht das Parā-Wissen heute jedem Menschen offen, der sich um dieses Wissen bemühen will. Ob es zu Śāṅkaras Zeiten wirklich ebenfalls so gewesen ist, bezweifle ich.

### 3. Relevanz dieser Antworten für den Westen.

Ich schätze Denker wie Buddha, Patañjali und Śāṅkara, die sich mit dem Bewusstsein und der Analyse von Gedanken befassen. Sie besaßen eine sehr genaue Kenntnis der menschlichen Psyche und richteten ihre Bemühungen nicht nur auf die ausgeführten, sichtbaren Handlungen, sondern auf die innere Einstellung eines Menschen.

Das nüchterne Bedenken der eigenen Gedanken, Gefühle und Motive ist nur wenigen Menschen vertraut. Da die eigenen Gedanken aber nicht

---

<sup>3</sup>Einige Autoren wie z. B. R. Puligandla, S. Radhakrishnan und E. Deutsch wählen die nachfolgende Schreibweise 'Parā', andere Autoren wie M. Hiriyanna schreiben 'Para'. Ich richte mich in dieser Arbeit nach der Schreibweise, die J. Grimes in seinem Wörterbuch der indischen Philosophie angegeben hat



nur außen Stehenden, sondern auch einem selbst nicht sichtbar sind, ist ihre objektive Beobachtung schwierig. Was nicht greif- und sichtbar ist, ist schwierig zu begreifen.

Die Auseinandersetzung mit den persönlichen Motiven, Wünschen und Gedanken wird in der Psychologie behandelt, jedoch weder in der Pädagogik noch in der Philosophie zu einem wichtigen Thema gemacht. Es könnte aber Anstöße für persönliches Nachforschen und Nachdenken geben z. B. in folgenden Bereichen:

- Gestaltung des Alltags,
- Persönlichkeitsentwicklung,
- Mögliche Formen einer Spiritualität ohne Aber- und Gottesglauben,
- Toleranz statt Dogmatismus.

Dank

Die vorliegende Arbeit ergab sich aus einer über 40 Jahre währenden gelebten und gedanklichen Auseinandersetzung mit der indischen Philosophie und seiner Umsetzung im täglichen Leben.

Als ich von 1969 - 73 in einem indischen Lepra-Krankenhaus lebte und arbeitete, besaß ich in diesem von der Außenwelt abgeschlossenen Ort weder Radio, noch Fernsehen oder Telefon. Es gab keine Busverbindung, keinen Einkaufsladen, keine Europäer und Europäerinnen in der unmittelbaren Nähe. Die einzigen Bücher, die ich dort besaß, waren die Upaniṣads und später der Vivekacūḍāmaṇi. Als ich 1983 Indien verließ, nahm ich den (nicht ohne Schwierigkeiten beschafften) Vivekacūḍāmaṇi mit nach Deutschland.

Die Arbeit über dieses Werk liegt nun vor. Viele Menschen haben dazu beigetragen, dass ich diese Arbeit zu Ende bringen konnte. Ich bin ihnen für ihre Hilfe, Ratschläge und Diskussionen dankbar.

Ganz besonders bedanke ich mich bei meinen Betreuern Ao. Univ. Prof. Dr. Franz Martin Wimmer (Institut für Philosophie, Universität Wien, Österreich) und Univ. Dozent Dr. Arno Böhler (Institut für Philosophie, Universität Wien, Österreich), die mir viele Anregungen gaben und mich auch auf Fehler hinwiesen.

Ein herzlicher Dank gilt meinem Freund in Chennai, Dr. J. Grimes, mit dem ich die Liebe zur indischen Philosophie teile, der, genau wie ich, diese Philosophie im Land ihrer Entstehung kennengelernt hat und versucht, sie praktisch im eigenen Leben umzusetzen.

Berchtesgaden, im Juni 2010



# Kapitel 1

## Einleitung

In dieser Arbeit befasse ich mich, unter besonderer Berücksichtigung des Jñāna-Yoga, mit der populären Rezeption des Vivekacūḍāmaṇi im Osten und Westen. Hauptsächlich geht es um eine kritische Betrachtung der Vermittelbarkeit und der Umsetzbarkeit des im Vivekacūḍāmaṇi dargelegten Jñāna-Yoga, wobei sich meine Aufmerksamkeit auf die Eigenschaft Viveka (die Unterscheidungsfähigkeit) richtet.

### 1.1 Problemstellung und Ausgangssituation der Arbeit

Das Interesse für die Philosophie in Indien ist seit dem Ende des zweiten Weltkrieges nicht nur bei Fachleuten, sondern auch bei Laien ständig gewachsen. Dazu haben die Yogabewegungen, die in der ganzen Welt sich verbreitenden Yoga-Schulen und Yoga-Studios<sup>1</sup>, aber auch die spirituell motivierten Indien-Reisen mehr oder minder prominenter Personen aus dem Westen, beigetragen. Indische Svāmīs in orangefarbener Kleidung, mit langen Bärten zogen und ziehen mit ihren Lehren durch den Westen, und Heil suchende Westler erhofften und erhoffen in indischen Āśramas (Ashram) Instant-Einweihungen in indische Lehren oder zumindest methodische Hinweise, wie Glück, Frieden und inneres Frei-Sein zu erlangen seien.

Das Bemühen um persönliche, geistige Freiheit hat in Indien eine lange Tradition, beginnend 800 v. Chr. mit der Philosophie der Upaniṣads. Es mündet in den meisten indischen Philosophie-Systemen in eine praktische Umsetzung,

---

<sup>1</sup>Vgl. Süddeutsche Zeitung Magazin, 20. Juli 2007, in dem das ‘Milliardengeschäft mit der Entspannung’ beschrieben wird.

nämlich in eine Form von Meditation. Eine Ausnahme bildet nur der indische Materialismus (*Cārvāka*).

Die Philosophie in Indien ist in ein religiöses Umfeld eingebettet. Philosophie und Religion benutzen teilweise das gleiche Vokabular. Der Hinduismus mit seinen zahlreichen Richtungen, der Buddhismus und der Jainismus machen keinen klaren Unterschied zwischen religiösen und philosophischen Elementen<sup>2</sup>. Allein den Spezialisten ist der Unterschied bewusst. Dagegen verrichten die Gläubigen Riten und Gebete ohne genaues Hintergrundwissen. Vor allem Interessierte aus dem Westen, die ja gewöhnlich weder in der Tradition des Hinduismus noch des Buddhismus noch des Jainismus stehen, kann die Unterscheidung zwischen indischer Philosophie und indischer Religion hilfreich sein. Diese Unterscheidung verschafft Klarheit und lässt Heilserwartungen gar nicht erst aufkommen.

Die Aufgabenstellung der Arbeit lautet folglich:

- Klare Darstellung der Philosophie in Indien unter besonderer Berücksichtigung des Jñāna-Yoga im *Vivekacūḍāmaṇi*.
- Sachgerechte Erläuterung von Begriffen und entsprechende praktische Umsetzung. Damit meine ich eine möglichst korrekte Wortwahl in der Übersetzung, die nicht zusätzliche Werte, wie z. B. christliche Interpretationen, suggeriert.
- Kritik an verfälschenden Sichtweisen und Interpretationen in der allgemeinen Rezeption, mit besonderem Augenmerk auf die Rezeption im Westen.
- Kritik an der Vermischung von religiösem und philosophischem Gedankengut in populärwissenschaftlicher Literatur.
- Bemühen um ein möglichst eindeutiges Verständnis der indischen Denkvorstellungen, soweit das aus der Sicht eines anderen Kulturkreises möglich ist.
- Analyse der Möglichkeiten, wie weit und ob diese indischen Ideen im Westen umsetzbar sind, ohne sie mit religiösen Praktiken von Ost und West zu vermischen.

Es ist ersichtlich, dass diese Aufgabenstellung ein Vernunft betontes Urteilen und Unterscheiden (*Viveka*) verlangt.

---

<sup>2</sup>Vgl. Kap. 5.1

### 1.1.1 Absicht der Arbeit

Da meine Arbeit ein philosophischer Beitrag ist, betone ich die philosophische und nicht die indologische oder theologische Sicht. Mein Ausgangspunkt ist, mich mit der misslungenen und fragwürdigen Rezeption im Osten wie im Westen des 20. und 21. Jahrhunderts auseinander zu setzen. Das für mich im Mittelpunkt stehende Werk, der *Vivekacūḍāmaṇi* von Śaṅkara, wird in Indien hoch geschätzt und bewundert. Damit verbunden möchte ich untersuchen, was meiner Meinung nach falsch, was überprüfbar und was sinnvoll und von Interesse in diesem Werk ist. Meine Arbeit soll den irreführenden Umgang mit nicht-europäischem Denken beleuchten. Dafür gebe ich Hinweise auf Sprachgebrauch, zum Lehrer-Schüler-Verhältnis und zum Persönlichkeitskult.

1. Ich bemühe mich zu zeigen, dass *Parā-Vidyā* (höheres, fortgeschrittenes Wissen über Brahman) zwar nicht für alle Menschen wichtig und interessant ist. Der Grund ist, dass dieses Wissen für viele Menschen zu Zeiten des *Vedānta* zu schwierig zu begreifen war, dass aber diese *Parā-Vidyā* für all diejenigen Menschen (hauptsächlich allerdings Brahmanen) offen stand, die sich einer extrem anstrengenden Schulung unterziehen wollten. Dabei hat Śaṅkara darauf geachtet, den abstrakt anmutenden *Jñāna-Yoga* von Versprechungen auf Erlösung und Wunder freizuhalten. Der *Jñāna-Yoga*, ( auch *Sādhana Catuṣṭaya* genannt) des *Vivekacūḍāmaṇi*, beschäftigt sich an keiner einzigen Stelle mit Wunderformeln, plötzlichen übernatürlichen Erfahrungen oder magischen Fähigkeiten (*Siddhis*). Nirgendwo werden Hellsichtigkeit, Wunderheilungen oder Nah-Tod-Erfahrungen erwähnt.
2. Ich bemühe mich weiterhin, den *Jñāna-Yoga* für die westliche Leserschaft verständlich und in Teilen auch nachahmenswert zu machen. Die vier Voraussetzungen des *Jñāna-Yoga* (*Sādhana Catuṣṭaya*), die sattvischen (rein, harmonisch, sanft) Haltungen und die Meditationspraxis (*Nididhyāsana*) mit der Gedankenstille (*Ekāgrata*) standen hauptsächlich Brahmanen offen. Heute sind diese Methoden allen Menschen zugänglich. Sie stellen ein Ziel dar, das wohl kaum ein Mensch je erreichen kann, aber auf das man sich hin bewegen kann. Mich hat diese Feinarbeit in der geistigen Anstrengung fasziniert.
3. Ich bemühe mich, die Wichtigkeit von *Viveka* (Unterscheidungsfähigkeit, Urteilsfähigkeit) hervorzuheben. Diese intellektuelle Eigenschaft

muss auch eingesetzt werden, wenn z. B. der Autor sich mit Brahman als höchstem Prinzip beschäftigt und nicht mit einem persönlichen, allmächtigen, rettenden Gott. Diese Unterscheidung könnte auch im 21. Jahrhundert für manche Menschen wertvoll sein, besonders für diejenigen, die mit den herkömmlichen Gottesbegriffen der abrahamitischen Religionen und ihren Theologien nicht zurecht kommen wollen oder können. Dieser Grund hat auch auf mich anziehend gewirkt.

### 1.1.2 Interkulturelle Philosophie

Meine Absicht und mein Wunsch ist es, einen Beitrag zur interkulturellen Philosophie zu leisten.

Das Ziel einer interkulturellen Philosophie ist es, die kulturell verschiedenen Denkweisen in Gesprächen zum Austausch zu bringen (vgl. [Wim04, S. 19]). Das soll in gegenseitiger Anerkennung geschehen. Da es in der Philosophie um Grundfragen geht, werden diese aus der Sicht der verschiedenen Kulturen jeweils mit anderen Schwerpunkten vorgestellt, behandelt und diskutiert. Ein solcher für alle Teilnehmer und Teilnehmerinnen bereichernder Austausch ist der Polylog. Es ist mehr als ein Dialog<sup>3</sup>.

Zwei Aufgaben, die nach F. M. Wimmer eine interkulturelle Philosophie wahrnehmen soll, habe ich in meiner Arbeit besonders berücksichtigt.

- Interkulturelle Philosophie soll Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung kritisieren [Wim03, S. 126].

Im zweiten, dritten und vierten Kapitel bin ich diesen Anforderungen besonders genau nachgegangen, indem ich Werke verschiedener Autoren kritisch vorgestellt habe. Dazu wurden europäische, amerikanische und asiatische Autoren und ihre Kommentare herangezogen.

- Interkulturelle Philosophie kann und soll Humanität und Frieden fördern [Wim03, S. 126].

Im sechsten und siebenten Kapitel gehe ich noch einmal verstärkt auf Viveka, die Unterscheidungsfähigkeit, und Nididhyāsana, die Meditation, ein. Beides konnte zu Śaṅkaras Zeiten aber auch heute zu mehr Frieden, innerem Frei-Sein und humanem Umgang in den verschiedenen Lebenssituationen führen.

---

<sup>3</sup>F. M. Wimmer ist, wie wohlbekannt, auf diesem Gebiet richtungsweisend gewesen, er fördert den Polylog (vgl. [Wim03, S. 123]).

### 1.1.3 Methodischer Zugang

Da sich meine Arbeit über den *Vivekacūḍāmaṇi* um die populäre Rezeption des Jñāna-Yoga dreht, wende ich mich sowohl an Philosophen und Philosophinnen als auch an Laien, die Genaueres über den Jñāna-Yoga wissen möchten. Dabei bemühe ich mich, Eigenheiten und andere Denktraditionen darzustellen und zu erklären.

Ich bediene mich der Mittel der rationalen Philosophie<sup>4</sup>, das heißt hier im Wesentlichen: Begriffsklärung mittels Aufdeckung von Mehrdeutigkeiten und Minderung von Vagheit, sowie Stützung der aufgestellten Behauptungen durch einschlägiges Datenmaterial. Gemäß zwei wichtigen Grundsätzen des rationalen Philosophierens soll dabei die eigene Fehlbarkeit einerseits, die Wichtigkeit intersubjektiver Überprüfbarkeit andererseits nie aus den Augen verloren werden.

Bei diesem Unternehmen werden, so hoffe ich, meine persönlichen Erfahrung als Yoga- und Meditationslehrerin und meine langjährigen Beobachtungen in Indien und Europa hilfreich sein.

### 1.1.4 Aufbau der Arbeit

Ich stelle mir fünf Hauptfragen, die in den Kapiteln 2 bis 8 abgehandelt werden. Die Fragen werden mit Hilfe von *Viveka* (Unterscheidungsfähigkeit zwischen Brahman und Nicht-Brahman, aber im weiteren Sinne schließt es eine Urteilsfähigkeit ein, die für die Lebensbewältigung nützlich ist), das ist die Haupteigenschaft des Jñāna-Yoga im *Vivekacūḍāmaṇi*, beantwortet. *Viveka* zieht sich also durch alle Kapitel. Ich bin durch diese Arbeit zu dem Schluss gekommen, dass sich *Viveka* letztendlich als wichtigstes Element erweist, das es gilt zu entwickeln und zu pflegen.

1. Sind bestimmte Übersetzungen einiger zentraler indischer Fachausdrücke richtig oder verfehlt?

Im dritten Kapitel hinterfrage ich dazu Bezeichnungen wie ‘Geheimlehre’, ‘Esoterik’ oder ‘Adepten’ in Bezug auf die Upaniṣads, aus denen der *Vivekacūḍāmaṇi* seine Ideen schöpft. Wörter wie ‘*Samādhī*’, ‘*Samsāra*’

---

<sup>4</sup>Dazu rechne ich das Nachdenken, das Infragestellen von akzeptierten oder an Traditionen gebundenen Situationen, das Analysieren, das willentliche Entscheiden oder Unterscheiden, das Vergleichen von Ideen und das Aufzeichnen von Möglichkeiten, die Denkfähigkeit weiter zu entwickeln.



oder ‘Mokṣa’ werden in diesem Zusammenhang zu erläutern versucht. Dieses Kapitel soll den Leser, die Leserin auffordern, überkommene Auffassungen wichtiger Begriffe nicht unkritisch zu akzeptieren.

2. Gibt es kulturelle Faktoren, die das Verständnis des vorgestellten Werkes erschweren? Kann der Jñāna-Yoga im Vivekacūḍāmaṇi als höchste Stufe einer geistigen Entwicklung eingeordnet werden?

Das vierte Kapitel befasst sich daher mit Ungenauigkeiten im Text des Vivekacūḍāmaṇi, die aus der kulturellen und geschichtlichen Umgebung des Werkes hervorgegangen und zu verstehen sind. Der Vivekacūḍāmaṇi entstand im achten Jahrhundert n. Chr., in dem ein anderes Wissen vorhanden war als heute.

3. Gibt es Wegbereiter für den Vivekacūḍāmaṇi?

Im fünften Kapitel werden dazu drei Werke vorgestellt.

4. Wie kann der philosophische Gehalt eines Werkes vom religiösen getrennt werden?

Im sechsten Kapitel führe ich deshalb eine Unterscheidung zwischen Philosophie und Religion ein und analysiere an Hand der aufgezeigten Kriterien, welche Bücher der gängigen und populären Literatur zur einen oder anderen Kategorie gerechnet werden können. Ich habe dazu westliche und östliche Autoren herangezogen. Die Suche der Beispiele und die Art der Auswahl habe ich mit Hilfe des Internets und vom Sortiment in Buchläden durchgeführt.

5. Welche ähnlichen Ziele zwischen östlicher und westlicher Philosophie gibt es?

Im siebenten Kapitel vergleiche ich zu dieser Frage einige Hauptideen des Vivekacūḍāmaṇi mit denen der europäischen Aufklärung. Meine Aufmerksamkeit richtet sich dabei auf das Wissen und die Urteilskraft, die außerhalb des religiösen Einflusses auf geistiges Frei-Sein hinzielen. Die Frage, wie und ob und welche Art Wissen zur geistigen Emanzipation führen kann, bleibt teilweise offen und kann zum Weiterdenken und Weitersuchen anregen.

6. Welchen Teilbereich könnte die westliche Philosophie als Gedankenanstoß übernehmen?

Im achten Kapitel suche ich nach der Teildisziplin der Lehre, die der westliche Leser und die westliche Leserin für sich persönlich nutzen könnten. Es hat sich für mich im Laufe der Arbeit herausgestellt, dass Viveka (Unterscheidungsfähigkeit, Urteilsfähigkeit) die Teildisziplin ist, die am erstrebenswertesten ist. Ich habe also nicht die Meditation (Nididhyāsana) und nicht den Zustand des Frei-Seins (Mokṣa) gewählt, sondern verweise auf die Wichtigkeit der Denkprozesse (Sanskrit ‘Citta’, ‘Buddhi’ und ‘Mano’ bzw. ‘Manas’, Englisch ‘mind’). Denn ohne die Beurteilung und Beherrschung der Gedanken (mind) kann es, so der Vivekacūḍāmaṇi, keine Meditation geben und ohne Meditation keine darauf folgende Erkenntnis von Mokṣa.

Die abschließende Zusammenfassung im neunten Kapitel soll noch einmal die wichtigsten Erkenntnisse herausstellen und unterstreichen.

### 1.1.5 Technisches

Ich verwende die einfachen englischen Anführungszeichen ‘xxx’ zur Bildung von Anführungsnamen. Wenn ich also z. B. ‘Cārvāka’ schreibe, dann weise ich hiermit darauf hin, dass ich über das Wort, das unter den einfachen englischen Anführungszeichen steht, reden möchte und nicht über das, was durch dieses Wort gewöhnlich bezeichnet wird; ‘Cārvāka’ z. B. beginnt mit einem grossen C, aber das von diesem Wort Bezeichnete, nämlich der indische philosophische Materialismus, keineswegs.

Ich verwende die deutschen Anführungszeichen „xxx“ gemäß der Regeln des DUDEN (DUDEN, Rechtschreibung der deutschen Sprache, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim: Dudenverlag, 1996, S. 22-23.).

### Das generische Maskulinum

Ich verwende, so oft es stilistisch vertretbar ist, die männliche und weibliche Form der Ausdrücke. Ich vermeide also das generische Maskulinum so weit wie möglich. An den Stellen, an denen ich die Unterscheidung unterlassen habe, wende ich mich an beide Geschlechter.

## **Zitate**

Die zitierten Stellen werden eingerückt und in einer kleineren Schriftform geschrieben. Autor und Seitenzahl werden hinzugefügt. Weitere Angaben zu Autor und Werk befinden sich im Literatur-Verzeichnis am Ende der Arbeit.

## **Fachausdrücke**

Für die indischen Fachausdrücke benutze ich die diakritische Schreibweise und richte mich dabei nach dem Wörterbuch der indischen Philosophie von J. Grimes ([Joh96a]). Die wichtigsten im Deutschen gebräuchlichen Fachausdrücke stehen in Klammern hinter dem Sanskrit-Wort in diakritischer Schreibweise. Damit soll ein schnelles Verständnis bzw. Erinnern erleichtert werden.

## **Persönliche Meinung**

Möchte ich meine persönliche Meinung kundtun, schreibe ich entweder in der ersten Person Singular oder füge Ausdrücke wie ‘meiner Meinung/Ansicht nach’ hinzu.

# Kapitel 2

## Allgemeiner Hintergrund des Vivekacūḍāmaṇi

In diesem Kapitel werden der vedische Hintergrund sowie der Einfluss der Upaniṣads, d. h. des Vedānta, auf die Person und die Arbeiten des Śaṅkara vorgestellt.

### 2.1 Die Veden

Die Veden<sup>1</sup> sind eines der ältesten Werke der Menschheit (Entstehung ungefähr 1500–800 v. Chr.)<sup>2</sup>. Sie bestehen aus einer Sammlung von Hymnen, Lobgesängen, Beschreibungen von Riten und Formeln für religiöse Zeremonien<sup>3</sup>. Der Name ‘Veda’ heißt in Sanskrit soviel wie ‘Wissen’ und ist abgeleitet von der Sanskrit-Wurzel ‘vid’, was Wissen bedeutet. Die Wichtigkeit von Wissen und Wissenaneignung ziehen sich durch die Veden und die Upaniṣads (Vedānta), welche das Ende der vedischen Periode bilden. Die Veden gehören nicht zu Parā-Vidyā (höheres Wissen, Wissen von Brahman), sondern zum Aparā-Vidyā (niederes Wissen), wozu alles Wissen, alle Wissenschaften zählen außer das Wissen um Brahman<sup>4</sup>. Für ‘Wissen’ (Vidyā) steht auch das Wort ‘Jñāna’. Der letzte Teil der Veden, der um 800 v. Ch. entstanden ist, heißt ‘Upaniṣads’. Er ist auch unter dem Namen ‘Vedānta’ bekannt. Mit ‘Vedānta’ wird aber auch die Zeit des Śaṅkara (8. Jh. n. Chr.) bezeichnet, in der er seine eigene Philosophie aus dem Gedankengut der Upaniṣads

---

<sup>1</sup>Die Veden bestehen aus vier Zweigen: Ṛg-, Yajur-, Sāma- und Atharva-Veda.

<sup>2</sup>Zeitangaben werden von Autoren verschieden angegeben.

<sup>3</sup>Die Veden sind keine Offenbarung Gottes im westlich-christlichen Sinne, aber sie drücken aus der Sicht des Hinduismus eine ewige Wahrheit aus, die für alle Menschen und für alle Zeiten wahr ist. [Pul02, S. 1]

<sup>4</sup>Parā- und Aparā-Vidyā werden in den folgenden Kapiteln genauer besprochen.

entwickelte. Die Philosophie des Śaṅkara wird ‘Advaita-Vedānta’ genannt. ([WG02, S. 10]).

Eine Übersicht soll die Zeitenfolge veranschaulichen:

- Veden ca. 1500–800 v. Chr.
- Upaniṣads ca. 800 bis 550 v. Chr.
- Buddha ca. 500 v. Chr. mit dem Dhammapada<sup>5</sup> als eines der ältesten Dokumente, das im 3. Jh. v. Chr. schriftlich festgehalten wurde.
- Bhagavad-Gītā zwischen 400 v. Chr. und 200 n. Chr.
- Patañjali und Yoga-Sūtras, 100 v. Chr.
- Śaṅkara, 8. Jh. n. Chr., mit Kommentaren zu den Upaniṣads, den Yoga-Sūtras und der Bhagavad-Gītā sowie seinem eigenen Werk dem Vivekacūḍāmaṇi.

Die Beschreibung der indischen Götterwelt, die in den Veden und noch teilweise in den Upaniṣads gegeben wird, findet in der vorliegenden Arbeit keine Beachtung. Die Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr auf jene Ideen in den Upaniṣads, die sich in dem Advaita-Vedānta des Śaṅkara, d. h. im Vivekacūḍāmaṇi wiederfinden und die für die westliche Welt von besonderem Interesse sein können<sup>6</sup>.

## 2.2 Die Upaniṣads

Der letzte Teil der Veden ist als ‘Upaniṣads’ bekannt. ‘Upa’ heißt soviel wie ‘nahe bei’, ‘ni’ soviel wie ‘nieder’, ‘hin’, und ‘sad’ soviel wie ‘sitzen/setzen’, ‘nahe bei dem Lehrer sitzen’, oder dem Lehrer geistig sehr nahe stehen. Man kann sich vorstellen, dass die Schüler nahe beim Lehrer saßen, um besser zuhören zu können. Die Übersetzung ‘nahe bei sitzen’ hat den Upaniṣads den Ruf einer Geheimlehre eingebracht<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup>Dhammapada kann mit einem Maskulinum oder einem Neutrum im Artikel gebraucht werden.

<sup>6</sup>Genaueres im Anhang.

<sup>7</sup>Hiriyanna weist auf die ungenauen Interpretationen der Kommentatoren hin, die aus Sorge vor Missbrauch dieses damals als höchste Wahrheiten angesehenes Wissen vor der Allgemeinheit verborgen hielten. [Hir09, S. 50]

Die Abschnitte, in denen religiöse Riten und Gebräuche beschrieben werden, sind für die spätere Analyse des Vivekacūḍāmaṇi unwichtig. Nur jenes philosophische Wissen, das in dem Vivekacūḍāmaṇi des Śaṅkara aufgenommen wurde, soll betrachtet werden.

Śaṅkara kommentierte die Lehre der Upaniṣads und reduzierte dabei die Zahl der damals bekannten Überlieferungen von 108 auf 16 für ihn authentische und wichtige Schriften. Davon kommentierte er 10 Texte. Es existieren aber noch weitere Texte, die unter dem Namen ‘Upaniṣads’ bekannt sind. Sie sind teilweise mehr religiöser als philosophischer Natur (vgl. [Rad68, S. 20, 21]).

### 2.2.1 Die Hauptideen der Upaniṣads

Den Weisen oder Sehern (Ṛṣis) lag daran, dass die theoretischen Ergebnisse ihres Denkens praktisch erfahren werden sollten. Praktische Erfahrungen sind immer an Lebensweisen gekoppelt. Anweisungen zur Lebensgestaltung ähneln sehr leicht religiösen Anweisungen. Die Gefahr, Religion und Philosophie zu verwechseln, ist deshalb in der Philosophie in Indien oft gegeben<sup>8</sup>. In meiner Arbeit weise ich mehrfach auf die Vermischung und Verwechslung hin. Hier soll es vorerst genügen, die folgenden Unterscheidungsmerkmale zu betonen. Zur Religion zähle ich das Sakrale, den Glauben, das Gebet, eine rettende Macht. Die Philosophie zeichnet der Zweifel, die Reflexion und die Metaphysik aus.

Mit den Upaniṣads traten die indischen Denker aus dem mythisch-mystischen Erfassen der Welt heraus. Sie suchten nach einer philosophischen Erklärung der Welt (vgl. [Hir09, S. 52]). Ihr Denken wurde rationaler. Ihre Aufmerksamkeit richtete sich auf folgende Fragen, die Śaṅkara einige Jahrhunderte später im Vivekacūḍāmaṇi behandelt.

- Wie können Leid und Unglück im Leben vermieden werden?
- Welche Rolle spielt das Wissen als Mittel für die Befreiung von den Lasten und Leiden des Lebens?
- Wie können Karma (das Gesetz von Ursache und Wirkung) und der Schrecken einflößende Saṃsāra<sup>9</sup> beeinflusst oder sogar aufgehoben werden?

---

<sup>8</sup>Ich verweise auf den Vortrag von Mohanty zur Unterscheidung von Religion und Philosophie im Advaita-Vedānta im Kapitel: Rezeptionsgeschichte im Westen.

<sup>9</sup>Die Wiedergeburten in das irdische Leben, die durch die eine Lebenssituation begleitenden Gedanken, Gefühle und Handlungen beeinflusst werden.

Die Upaniṣads gaben Antworten, die den Menschen dieser Zeit verständlich erschienen, die aber mit der modernen Logik und den naturwissenschaftlichen Forschungen nicht unbedingt übereinstimmen. Die Überschneidung philosophischen Denkens mit religiösem Glauben beginnt bei der Beschreibung von Brahman, Ātman und den Erkenntnissen, die in der Meditation gewonnen werden. Das philosophische Denken dreht sich nicht um Sakrales, Gebete und eine höhere Macht, sondern um die Möglichkeiten der eigenen Vernunft. Für die oben gestellten Fragen geben die Upaniṣads Denkanstöße und Erklärungen. Auch sie sind Thema des Vivekacūḍāmaṇi.

Zu den wichtigsten Themen zählen:

- Brahman erfahren und Avidyā auflösen (Genaueres kann im Anhang nachgelesen werden).

Brahman ist das oberste, absolute Prinzip, das Substratum, das überall gegenwärtig ist. Die Phänomene der Welt erscheinen als Illusion (Māyā) und verschleiern das Erkennen von Brahman. Eine falsche Wahrnehmung der Phänomene in der Welt entsteht durch die Unwissenheit (Avidyā) und die daraus entstehenden Fehltritte der Menschen. Um Brahman zu erfahren und die Unwissenheit (Avidyā) aufzulösen braucht es eine tiefere Erkenntnis, eine innere Erfahrung, und in einem späteren Schritt eine neue Sichtweise, einen neuen Blick auf die Welt<sup>10</sup>.

Brahman wird in einem Atemzug mit Ātman genannt. Beide sind identisch, wobei sich Brahman auf den Kosmos und die Welt, Ātman auf den Menschen und sein tiefstes Inneres bezieht. Ātman weilt immer im Menschen, wird aber erst von ihm erkannt, wenn er das Tun, das Wissen und Denken überschritten hat und durch das Zurückziehen der Sinne (Yoga Pratyāhāra) (vgl. [Pul07, S. 105]) in der Meditation, im eigenen Selbst verweilen kann.

- Avidyā oder Nicht-Wissen. In den Upaniṣads und im Vivekacūḍāmaṇi wird die Welt für eine Illusion gehalten, die durch die Unwissenheit (Avidyā) der Menschen immer neu entsteht. Wie ein Schleier liegt die Unwissenheit in Form von falschen Einschätzungen, Projektionen und Fehltritten auf den wahren Begebenheiten oder Gegenständen. Wird

---

<sup>10</sup>K. S. Murty kritisiert Avidyā/Māyā und fragt, ob es in Brahman oder in der Seele zu finden ist, wie es mit dem reinen Bewusstsein (Brahman) verbunden sein kann oder wenn es neben dem ewigen Brahman bestehen kann, wieso es dann aufgelöst werden kann. [Mur59, S. 251-252]

die Verhüllung durch Unterscheidungsfähigkeit (Viveka) und durch rechtes Wissen weggezogen, entsteht Erkenntnis, Wissen und vor allem geistiges Frei-Sein.

The veil of truth is covered with a golden disc. Unveil it, o Pusan,  
so that I who love the truth may see it. *Īśa Up.* 15 [Rad68]

Mit ‘Unwissenheit’ (Avidyā) ist zum einen, wie weiter oben schon erklärt, das Nicht-Wissen, das falsche Wissen, die falsche Einschätzung gemeint, zum anderen umfasst Avidyā die immer wieder auftretenden Verstrickungen der Menschen durch Habgier, Macht- und Besitzstreben. Dazu gehört auch das ständige Nachdenken oder Grübeln, das Für-die-Zukunft-Planen, durch Erinnerung in der Vergangenheit leben, sich eine andere Lebenssituation erträumen oder unter Angstzuständen leiden. Diese egoistischen oder egozentrischen Regungen verhindern das Erfahren des Brahman/Ātman und damit verbunden das Empfinden von innerem Frieden.

- Mokṣa oder geistiges Frei-Sein.

Das Ziel von Mokṣa ist das geistige Frei-Sein. Mit ‘Befreiung/Frei-Sein von etwas’ ist nicht nur die Befreiung von den Leiden des Lebens gemeint, sondern auch die Befreiung von den Wiedergeburten (Saṃsāra) und von Karma (dem Gesetz von Ursache und Wirkung) sowie dem Kastensystem<sup>11</sup>. Jenseitswünsche und der Aufenthalt in einem ewig wählenden Paradies hatten zwar auch eine Bedeutung<sup>12</sup>. Viel notwendiger ist aber ein geistiges Frei-Sein, eine Befreiung von Illusion und falscher Wahrnehmung von Lebenssituationen. Diese geistige Befreiung<sup>13</sup>, die vordergründig mit Ursache und Wirkung sowie Wiedergeburt in Verbindung gebracht wird, entsteht jedoch durch die Entwicklung einer neuen Blickrichtung auf die Welt, ein anderes Wahrnehmen, eine neue Sichtweise. All das wiederum hängt mit dem höheren Wissen (Wissen von Brahman) zusammen.

---

<sup>11</sup>Das Kastensystem mit unzähligen Regeln des Zusammenlebens wurde über die Jahrhunderte hinweg rigider. Auch die von den Priestern vollzogenen Zeremonien und Kult-handlungen forderten von den Menschen materielle Zuwendungen, die auf ihnen lasteten.

<sup>12</sup>Befreiung im Diesseits und nicht im Jenseits in Zusammenhang mit Mokṣa und Nididhyāsana. (vgl. [Pul97, S. 10])

<sup>13</sup>N. K. Devaraja erklärt, dass Mokṣa nichts mit Glauben, Aberglauben oder Gnade eines allmächtigen Gottes zu tun hat. (vgl. [Devpr, S. 136])



- Persönliche Anstrengung. Sie (vgl. [Rad68, S. 20]) zieht sich nicht nur durch die Upaniṣads, sondern durch andere von den Upaniṣads beeinflusste Werke. Dazu zählen die Bhagavad-Gītā, das Dhammapada, die Lehre der Jainas, die Sūtras des Patañjali und schließlich der Advaita-Vedānta. Diese Strömungen entwickelten ihre eigenen philosophischen Systeme oder Religionen, etwa wie der Buddhismus und der Jainismus.
- Meditationspraxis. Sie wird schon in den Upaniṣads (vgl. [Rad68, S. 937-938, V. 9]) erwähnt und im Vivekacūḍāmaṇi als Mittel, um Brahman zu erkennen, genannt. Die Praxis der Meditation (manche Autoren benutzen das Wort ‘Contemplation’) erweist sich als besondere Möglichkeit, theoretisches Wissen (Brahma-Wissen) erlebbar zu machen.

Realising through self-contemplation that primal God, difficult to be seen, deeply hidden, set in the cave (of the heart), dwelling in the deep, the wise man leaves behind both joy and sorrow. Kāṭha-Up. I.2.12 [Rad68]

Radhakrishnan kommentiert diesen Vers wie folgt:

Adhyātma-Yoga: self-contemplation. Adhyātma-Yoga is yoking with one’s essential self. It is the practice of meditation, a quiet, solitary sustained effort to apprehend truth which is different from the ordinary process of celebration. [Rad68, S. 613]

- Wissen. Schließlich genossen die Upaniṣads den Ruf, „heiliges Wissen“, d. h. ewige, unveränderliche Wahrheiten zu vermitteln. Oder war es doch nur einfach „höheres Wissen“, das nicht alle Menschen verstehen konnten? Höhere Mathematik ist heutzutage auch kein „heiliges Wissen“, obwohl bei weitem nicht jeder, auch nicht ein universitär gebildeter Mensch dieses Fach versteht<sup>14</sup>.

Wie wichtig das Wissen und das Unterscheiden zwischen Parā- und Aparā-Vidyā für die Upaniṣads und den Advaita-Vedānta war, zeigt der Versuch einer Systematisierung dieses Wissens. Es zeigt sich in der Aufteilung des Wissens in zwei Arten oder Gruppen (Parā- und Aparā-Vidyā), was in den nachfolgenden Zitaten angedeutet wird.

---

<sup>14</sup>Vgl. [Pul97, S. 224] Im kulturellen Kontext der Upaniṣads, des Advaita-Vedānta und des Vivekacūḍāmaṇi umfasst Aparā-Vidyā (niederes Wissen) alle intellektuellen, sinnlichen und physischen Erscheinungsformen. Sie alle sind der zeitlichen Veränderung unterworfen und sind daher nicht ewig. Einzig Brahman, der Parā-Vidyā verkörpert, ist ewig.

To him he said, two kinds of knowledge are to be known, as, indeed, the knowers of Brahman declare - the higher as well as the lower. [Rad68, Muṇḍaka Up. I.4 S. 672]

But, Venerable Sir, I am only like one knowing the words and not a knower of Self. It has been heard by me from those like you that he who knows the Self crosses over sorrow. Such a sorrowing one am I, Venerable Sir. Do you, Venerable Sir, help me to cross over to the other side of sorrow. To him he then said, „Verily, whatever you have here learned is only a name“. [Rad68, Chāndogya Up. VII.1.3 S. 469]

Schon in den Upaniṣads wird unterschieden in:

- Aparā-Wissen. Es ist ein niederes Wissen, das die Kenntnis der Veden, der Grammatik, Phonetik, Astrologie und empirischen Wissenschaften umfasst.
- Parā-Wissen. Das ist höheres Wissen über das Unvergängliche, über Brahman.

Ob es ein esoterisches und ein exoterisches Wissen gab, bleibt eine Streitfrage für Philosophinnen und Philosophen. Es ist für das Verständnis des Vivekacūḍāmaṇi notwendig, diesen Unterschied zu verstehen, denn das Erkennen und Erfahren von Brahman gehört zum Parā-Wissen.

Die Philosophie in Indien kennt keine scharfe Trennung in Ethik, Epistemologie, Logik und Metaphysik. Die Upaniṣads und die von ihnen beeinflussten nachfolgenden Werke befassen sich alle mit Lebensweisen, mit Befreiung und mit Glückseligkeit. Das Nachdenken über diese Probleme gehört aus der Sicht der westlichen Philosophie in die praktische Philosophie<sup>15</sup>. So geben die Upaniṣads Anweisungen zur Lebensführung und zur inneren Haltung allen Menschen gegenüber:

[...] one should be great-minded. That is the rule. [Rad68, Chāndogya Up. II.11.2 S. 367]

oder Priestern gegenüber:

And austerity, almsgiving, uprightness, non-violence, truthfulness, these are the gifts for the priests. [Rad68, Chāndogya Up. III.17.4 S. 396]

---

<sup>15</sup>Über ein recht unterschiedliches Verständnis von Philosophie tragen die Aufsätze bei, die sich in dem Buch „Was ist Philosophie“ von K. Salamun (Hrsg.) befinden. [Sal92, S. 20-38]

### 2.2.2 Der Vedānta und der Advaita-Vedānta des Śaṅkara

Die Upaniṣads (der letzte Teil der ausklingenden vedischen Epoche) befassten sich weitgehend mit intellektuellen Erklärungen der Welt und besonders mit dem Verhalten des Menschen und seiner Verbindung zum Absoluten. Die traditionelle Kosmogonie, die durch Priester und Riten bestimmt war, wurde mit den Upaniṣads überwunden. Im Vedānta<sup>16</sup> (die genaue Übersetzung ist „Ende der Veden“) wird eine besondere Lehre, entwickelt, in der es um die Umsetzung der in Abschnitt 2.2.1 vorgestellten Hauptideen geht..

- Die Identität aller Dinge mit Brahman.
- Die Erkenntnisgewinnung durch die Selbsterforschung im Innern des Menschen.
- Die Herbeiführung von Befreiung, innerem Frei-Sein, geistiger Freiheit<sup>17</sup> (Mokṣa).

Die Methode der Selbsterforschung wird im Advaita-Vedānta durch Śaṅkara weiter entwickelt und im Vivekacūḍāmaṇi gelehrt.

Die Bezeichnung ‘Vedānta’ bedarf einer zusätzlichen Erklärung:

1. Vedānta ist ein anderes Wort für ‘Upaniṣads’,
2. Vedānta ist eine Philosophie, die das Absolute, den Brahman, das Selbst/Ātman erforscht,
3. Der Vedānta ist das Ende aber auch das Ziel der Veden. (vgl. [Gri04, S. 25])

Der bedeutendste Vertreter innerhalb des Vedānta ist Śaṅkara (vgl. [Gri04, S. 24]). In dem von ihm weiter entwickelten System des Advaita-Vedānta<sup>18</sup> legt er seine Theorie der Nicht-Zweiheit (a-dvaita) genauer dar. Dualität befindet sich nur in der empirischen Welt, nicht aber in der „Wirklichkeit“<sup>19</sup>, welche Brahman/Ātman, das Absolute, ist. Nach Śaṅkara ist das universale Selbst identisch mit Brahman, der wiederum mit dem individuellen Selbst identisch ist. Durch Geistes stärkende Übungen des Yoga, durch den Jñāna-Yoga und

---

<sup>16</sup>Es gibt auch eine theistische Variante des Vedānta, die hauptsächlich von Rāmānuja vertreten wird. (vgl. [S. 175] Hirianna1)

<sup>17</sup>Mohanty spricht in Bezug auf Mokṣa von ‘spiritual freedom’. [Moh01, S. 26]

<sup>18</sup>Śaṅkara war jedoch nicht der Begründer des Advaita-Vedānta (vgl. [Pot81, S. 6]).

<sup>19</sup>Unter ‘wirklich’ ist das Ewige, Unvergängliche zu verstehen, und das ist nur Brahman.

durch die Meditation kann der erstrebte Zustand der Einheit erfahren werden.

Im Vedānta und nachfolgend im Advaita-Vedānta fand eine Gegenüberstellung zwischen Erkenntnis, Wissen und Denken auf der einen Seite und tiefer Erfahrung durch Yoga-Meditation auf der anderen Seite statt. Einerseits sollte Denken, Wissen (Vidyā-Jñāna) mit Hilfe von Unterscheidungsfähigkeit (Viveka) und uneigennütziger Haltung (Vairāgya) bis zu den höchsten geistigen Höhen entwickelt werden. Andererseits wurde durch das ununterbrochene rationale Denken, durch das Sich-Vorstellen von Situationen und durch das Wollen die Illusion von der Welt (Māyā) gebildet. Māyā entsteht durch Adhyāsa (die Überlagerungen, Projektionen, falsche Wahrnehmung, ein falsches Bild von der Welt<sup>20</sup>). Dieser Prozess der Überlagerung wird durch den Abbau von Adhyāsa (Überlagerungen, Projektionen) mit Hilfe des Jñāna-Yoga-Weges wieder rückgängig gemacht. 'Māyā' stand aber nach der Auffassung dieser Zeit auch für 'Nicht-Wissen' (Avidyā<sup>21</sup>) oder 'falsches Wissen'. Unter 'Nicht-Wissen' ist ein Mangel an Kenntnis, wie etwas gebaut war oder gehandhabt werden sollte, zu verstehen. 'Falsches Wissen' oder besser 'falsche Ansicht' oder 'falsche Meinung' bezeichnet eine falsche Einschätzung von Situationen, Handlungen und Gefühlen. Ständiges Nachdenken, Wünschen, Wollen und Streben stellen sich gemäß Śaṅkara andererseits als Hindernis dar, zum Einen, Absoluten, vorzustoßen. Nur über die Erfahrung in der einpunktigen Meditation, in der die Denkvorgänge angehalten werden, entsteht nach dieser Lehre das Begreifen des Absoluten.

Das Denken, dieser Spiegel der Wirklichkeit, wurde zerschlagen durch die Kraft der Wirklichkeit selbst, wenn am Ende des introspektiven Weges die Wahrheit erlebt wurde. [Zim61, S. 409]

Der Advaita-Vedānta des Śaṅkara untersuchte das Selbst, das identisch ist mit Brahman, der überall ist, aber für das menschliche Bewusstsein vorerst in einem transzendenten Zustand verweilt.

So wird der Mensch von Śaṅkara im Vivekacūḍāmaṇi aufgefordert,

- das Selbst, Ātman oder Brahman, über die intellektuelle Anstrengung, Disziplin und Meditation zu erfahren,

---

<sup>20</sup>Die Urteile, die wir normalerweise über das weltliche Geschehen fällen, sind fehlerhaft, beschreibt Brooks. [Bro69, S. 386]

<sup>21</sup>Nicht-Wissen kann durch das Erkennen der Ursachen für das Nicht-Wissen aufgelöst werden.

- sich dessen bewusst zu werden, dass Gefühle wie „Mein“ und „Dein“, ein falsches „Ich“ oder Egoismus im Menschen aufbauen und daraus Illusion und ein falsches Verständnis für die Welt entstehen,
- zu erfahren, dass Brahman und  $\overline{\text{A}}\text{tman}$  im menschlichen Bewusstsein vorhanden als Substratum oder Grundlage sind, auch wenn der Mensch sich dessen nicht bewusst ist,
- zu erkennen, dass alles unbeständig ist und sich ohne Unterbrechung verändert (Anitya, Anicca).

Es muss gemäß Śaṅkara unterschieden werden einerseits zwischen dem absoluten Standpunkt, Brahman/ $\overline{\text{A}}\text{tman}$ , das Selbst, das Absolute, und dem relativen Standpunkt andererseits, der vom Ich, Ego, Avidyā und Māyā gebildet wird. Das erstere ist nach dem Advaita-Vedānta wirklich, das letztere unwirklich und illusorisch. Dabei wird dasselbe Geschehen der Welt aus zwei verschiedenen Perspektiven betrachtet. Die Unterschiede erscheinen von der empirischen Ebene des alltäglichen Lebens, aber nicht aus der Sicht des Absoluten. Es gibt also nicht zwei Realitäten und zwei Wahrheiten, sondern nur eine, die die Wirklichkeit, nämlich Brahman ist (vgl. [Deu69, S. 26]).

Das letzte Ziel im Advaita-Vedānta ist es, dieses Absolute, das Selbst im Innern des menschlichen Bewusstseins nicht etwa zu erschaffen sondern zu erkennen, denn es ist schon immer da gewesen.

Der im Advaita-Vedānta angebotene Weg ist kein Heilsweg durch einen erlösenden Gott. Vielmehr kann der Mensch durch sein Wissen (Vidyā) und Unterscheidungsvermögen (Viveka) immer wieder auf Handlungs- und Denkmöglichkeiten mit Hilfe der Vernunft einwirken. Heute würde es heißen: Geistiges Frei-Sein ermöglichen.

## 2.3 Śaṅkara als Philosoph

Śaṅkara ist ein vielseitig begabter Denker, Lehrer<sup>22</sup> und Vertreter (vgl. [Gri04, S. 3, S. 24]) der Philosophie in Indien, insbesondere des Advaita-Vedānta.

### 2.3.1 Leben und Werk von Śaṅkara

Śaṅkara lebte, wenn er denn lebte, vermutlich im achten Jahrhundert n. Chr. Die Lebensdaten variieren je nach Autor. John Grimes vermutet seine Le-

---

<sup>22</sup>[Hir05b, S. 11]

benszeit zwischen 650 und 700 n. Chr. Sein Geburtshaus soll in der Nähe von Ernakulam im Staate Kerala (Südindien) liegen, wo ihm zu Ehren jedes Jahr Gedenkfeiern stattfinden.

Die Gestalt und das Wirken des Śaṅkara ist von Legenden umwoben, voller Wunder und Ungenauigkeiten. Vielleicht war Śaṅkara nur eine erfundene Person, denn es gibt keine verlässlichen Lebensdaten über ihn (vgl. [Ant60, S. 569]). So wird berichtet, dass er schon mit sieben Jahren sein erstes Buch (Balabodha Saṁgraha) ([Gri04, S. 9]) geschrieben haben soll. In seinem kurzen Leben (ungefähr 33 Jahre) soll er viel bewirkt haben. Als Theologe und Missionar initiierte er anscheinend Reformen in seiner Glaubensgemeinschaft und ließ zahlreiche Glaubenszentren mit klosterähnlichem Charakter erbauen.

Gleichzeitig werden Śaṅkara aber auch Lobhymnen an Śiva und Viṣṇu<sup>23</sup> zugeschrieben, welche vermutlich die nach Verehrung und Anbetung suchenden Menschen beglückt haben. Ob hier seitens des Autors ein Nützlichkeitsdenken oder ein barmherziges Hinwenden zu weniger intellektuellen Menschen stattfand, kann heute kaum noch entschieden werden. Der Autor war sich aber der emotionalen Bedürfnisse grosser Gruppen von Menschen bewusst, gleichzeitig reagierte er auf die Suche einiger weniger unabhängig denkender Menschen.

Als Philosoph und Lehrer<sup>24</sup> wurde er durch seine Kommentare zu den Brahma-Sūtras, den Upaniṣads, den Yoga-Sūtras des Patañjali und der Bhagavad-Gītā bekannt. Die Gītā Bhāṣya, der Kommentar zur Bhagavad-Gītā und das Werk selbst erachte ich als Wegbereiter für den Vivekacūḍāmaṇi<sup>25</sup>.

Ob der Vivekacūḍāmaṇi auf Verlangen von Śaṅkaras Lehrer entstand, oder ob er ihn für seine fortgeschrittenen Schüler zusammen stellte oder ob Śaṅkara überhaupt der Urheber dieses Werkes ist, bleibt umstritten<sup>26</sup>. Viele Gründe,

---

<sup>23</sup>die Hymne an Gott Siva ‘Śivānanda-laharī’.[Fou09, S. 37]

<sup>24</sup>Das Internet <http://www.shankaracharya.org/> vom 20. Sept. 2009 listet noch weitere Werke auf, die dem Śaṅkara zugeschrieben werden: Upadesa Sahasri, Aparokshanubhuti, Atma Bodha, Vakya Sudha, Tattva Bodha, Vakya Vritti, Panchikaranam, Nirguna Manasa Puja, Bhaja Govindam. Ich habe hier die Schreibweise des Internets übernommen.

<sup>25</sup>Swāmī Nikhilananda (Nikhilānanda) übersetzte und kommentierte eine kurze Schrift „Drg-Drśya-Viveka“, die ebenfalls dem Śaṅkara zugeschrieben ist. Auch in diesem Titel wird die Unterscheidungsfähigkeit Viveka hervorgehoben (vgl. [Nik76].) und ist im Zusammenhang mit dem Vivekacūḍāmaṇi von besonderem Interesse.

<sup>26</sup>M. Comans bezweifelt die Autorschaft des Śaṅkara, weil es keine Sanskrit-Kommentare zu diesem Werk von bekannten Kommentatoren gibt. (vgl. [Mican, S. 31])

die hier nicht im Einzelnen aufgeführt werden können, sprechen für die Autorschaft Śaṅkaras.

Es ist also vorstellbar, dass Śaṅkara den *Vivekacūḍāmaṇi* für diejenigen Schüler zusammengestellt hat, mit denen er besonders eng verbunden war, oder denen er sich als Lehrer besonders verpflichtet fühlte. Da es keine verlässlichen Lebensdaten über Śaṅkara gibt, können ihm jedoch die aufgezählten Werke und die vermuteten Motive auch nicht mit Sicherheit zugeschrieben werden.

Der *Vivekacūḍāmaṇi* von Śaṅkara bildet eine Zusammenfassung der Ideen und Ziele, die in den Upaniṣads, d. h. im Vedānta, entwickelt wurden. Ein ähnlich aufgebauter Text, 'Upadeśa-Sahasri' beschreibt die gleichen Ziele ebenfalls in einem Lehrgespräch. Auch er wird dem Śaṅkara zugeschrieben. Wiederholungen dieses Gedankengutes findet häufig statt.

Sein literarisches und philosophisches Schaffen sowie seine missionarischen Aktivitäten zur Stärkung des Hinduismus richteten sich unter anderem gegen den Buddhismus, der zu dieser Zeit als Religion in ganz Indien und in Teilen Südostasiens stark verbreitet war. Śaṅkara stand dem Buddhismus feindlich gegenüber und bekämpfte ihn. Einer der Gründe dafür war, dass der Buddhismus die Veden als Quelle der Wahrheit ablehnte<sup>27</sup>. Trotz Śaṅkaras Kritik am Buddhismus gibt es viele Ähnlichkeiten zwischen Śaṅkaras Werken und dem damaligen Buddhismus<sup>28</sup>, der sich allerdings schon weit von den Originalschriften wie dem Dhammapada entfernt hatte.

In seinen Interpretationen der Upaniṣads grenzte Śaṅkara sich von den anderen Schulen ab und schuf eine eigene Lehre, den Advaita-Vedānta. Den Advaita-Vedānta als strengen Monismus zu bezeichnen, ist nach Puligandla nicht treffend. Er beschreibt den Advaita-Vedānta wie folgt:

Advaita means non-dualistic and is not to be translated as monistic.  
The reason for this is that no positive attributes can be predicted to reality; one can only say what it is not. [Pul97, S. 246]

Der *Vivekacūḍāmaṇi* steht in der Tradition der Upaniṣads. Es könnte sogar als der Höhepunkt, das wahre Kronjuwel, dieser Schaffensperiode gelten. W. R. Antarkar rechnet den *Vivekacūḍāmaṇi* allerdings zu den „Minor Works“, zu den weniger wichtigen Werken ([Ant60, S. 265]).

---

<sup>27</sup>vgl. [Mur59, S. 335] Murty weist auf die Nähe zwischen Buddhismus und Śaṅkaras Advaita-Vedānta hin.

<sup>28</sup>vgl. [Fra53, S. 21]

### 2.3.2 Das gesellschaftliche Leben zur Zeit des Śaṅkara

Die Epoche, in der Śaṅkara lebte, zeichnete sich nicht durch Ruhe und Friedfertigkeit aus. Überfälle von Hunnen, von aus Afghanistan eindringenden Völkern sowie die beginnenden Eroberungen der Muslime am Anfang des achten Jahrhunderts (vgl. [Obe08, S. 13]) und [GR88, S. 79]) erschütterten immer wieder den Norden Indiens.

Die Bevölkerung spaltete sich nicht nur in Hindus und Buddhisten, sondern auch in Anhänger verschiedener Strömungen des Hinduismus und in Naturreligionen auf. Zu den bekanntesten Bewegungen zählten der Viṣṇuismus, der Śivaismus, der Śāktismus, der Bhakti-Glauben und die Sonnengott-Verehrung (Surya), für die jeweils besondere Rituale, Zeremonien und Opferhandlungen entwickelt wurden. Seit 400 n. Chr. (vgl. [Obe08, S. 47]) brachte der sich entfaltende Tantrismus neue Hoffnung auf Befreiung von Saṃsāra, auf die Erfüllung weltlicher Wünsche und auf Teilhabe am Göttlichen (vgl. [Obe08, S. 50]). Auch der Tantrismus entwickelte eigene Rituale und Regeln.

Das indische Kastensystem, welches sich in der vedischen Zeit gebildet hatte (vgl. [Rau57, S. 6]), der Glaube an Karma (Gesetz von Ursache und Wirkung) und Saṃsāra (ständige Wiedergeburt in diese Welt) waren für das gesellschaftliche Leben zur Zeit des Śaṅkara kennzeichnend.

Ähnlich wie die von Platon beschriebene Ständegesellschaft (vgl. [Pla58, Der Staat III.31] und [RBH82, S. 281]<sup>29</sup>) gab es in Indien seit der vedischen Zeit eine Ständegliederung, das Kastensystem, welches auch heute noch in ähnlicher Form das gesellschaftliche Leben prägt<sup>30</sup>. Die vier Gesellschaftsstände oder Kasten (1. Brahmanen und Priester (Brāhmaṇa), 2. Krieger und Regierende (Kṣatriya), 3. Bauern und Händler (Vaiśya), 4. Diener und Kastenlose (Śūdrā), Harijan, Dalit oder scheduled class) bildeten zusammen auf dem Land oder in den Dörfern bzw. Städten Lebensgemeinschaften mit jeweils eigenen Regeln und Vorschriften für die Zubereitung von Mahlzeiten, Heiratsveranstaltungen, Reinigungsriten und Berufswahl (vgl. [Obe08, S. 39]). Die Starrheit und Undurchlässigkeit der Kasten und Unterkasten lasteten als gesellschaftliche Forderungen auf dem Leben der Menschen. Es war z. B.

---

<sup>29</sup>In dem Aufsatz ‘The Influence of Indian Philosophy on Neoplatonism’ stellt der Autor die möglichen Einflüsse der indischen Philosophie auf die griechische Philosophie dar. Er vergleicht u. a. die Aufteilung der Seelen in drei Klassen bei Platon mit dem indischen Kastensystem. Dieser indische Einfluss wird auch von B. Gupta unterstrichen. [Gup00, S. XXIII]

<sup>30</sup>Vgl. [Mal93, S.123].



nicht möglich, von einer Kaste in eine andere zu wechseln, denn die Menschen wurden in bestimmte Kasten hinein geboren (vgl. [Obe08, S. 39]) und mussten dieser Kaste zugehörig bleiben. Das zeigte sich besonders in den Heiratsvorschriften und in der Arbeitsteilung. So war und ist auch heute noch in den traditionellen, wohlhabenden Hindu-Familien der Koch ein Brahmane und niemals ein Harijan. Die Reinigung der Toiletten und Waschplätze übernahm und übernimmt dahingegen nur ein Harijan.

Das an eine Kaste gebundene Dharma (Gesetz und Ordnung in der Gesellschaft) schrieb den verschiedenen Kasten Pflichten und Regeln des Zusammenlebens vor. Das Gebot von Ahimsā (Gewaltlosigkeit, nicht töten, nicht Schaden zufügen) war allerdings für alle Kasten bindend. Dadurch sollte die Ausbeutung niederen Kasten oder sozial schwächerer Menschen verhindert werden. Eine gewisse Fürsorgepflicht, nicht aber Mitleid oder Zuneigung, stellten Stabilität in der Gesellschaft her. Der Kontakt zwischen den verschiedenen Kasten und zahlreichen Unterkasten war begrenzt auf Handels- und Arbeitsbeziehungen, beruhte nur selten auf Freundschaft und Zuneigung<sup>31</sup>. Reinheits- und Essensgebote der unterschiedlichen Gruppierungen erschwerten den ungezwungenen Umgang miteinander. (vgl. [Obe08, S. 39])<sup>32</sup>

Die Lehre von Karma kannte keine Gnade, wie sie das Christentum versteht, denn eine schlechte Tat zog unweigerlich eine Strafe nach sich. Saṃsāra, Wiedergeburt auf dieser von Leid erfüllten Welt, in der sich gesellschaftlich nichts bewegte, war Angst einflößend. Die zahlreichen Riten, Regeln, Gebete und Opferhandlungen, in die die ganze Bevölkerung der Hindureligionen und anderen Religionsrichtungen eingebunden waren, schränkte die Handlungsfähigkeit der einzelnen Menschen damals und bis in die heutige Zeit ein. Der Buddhismus und der Jainismus durchbrachen für kurze Zeit die Kastenaufteilung und die Gebote und Vorschriften, um aber dann selbst wieder eigene Regeln aufzustellen. Da es kaum Aussicht auf eine weltliche Besserstellung im Leben gab (Karma und Saṃsāra schienen unerbittlich), richtete sich die Befreiung der Menschen nach innen. Mokṣa, Befreiung, wurde eine geistige Befreiung. Naturforschung und Systematisierung von Ergebnissen, wie Aristoteles 1200 Jahre früher und Thales oder ein Descartes im 16. Jahrhundert sie anregten, gab es kaum<sup>33</sup>. Einen anregenden, Entwicklung

---

<sup>31</sup>Scharfstein beschreibt das Verhalten der Dorfbewohner verschiedener Kasten untereinander, und nicht nur Frauen gegenüber, als geprägt von Unsicherheit, Verachtung, Misstrauen und Wut (vgl. [ea78, S. 66-67]).

<sup>32</sup>Harijans konnten unter bestimmten Umständen getötet werden. Auch Śaṅkara soll solche Handlungen gebilligt haben (vgl. [Jr.05, S.76]).

<sup>33</sup>Die Nyāya-Philosophie suchte das Wesen der Dinge durch analytische und logische

und Veränderung fördernden Gedankenaustausch zwischen unterschiedlichen Menschengruppen ließ das Kastensystem nicht zu. So richtete sich die Experimentierfreudigkeit nach innen, in das Bewusstsein des Einzelnen. In einer solchen Atmosphäre politischer Unruhen einerseits und religiöser Reglementierung durch Vorschriften und Dharmapflichten andererseits war die Möglichkeit einer Befreiung von diesen Einengungen und Verstrickungen in der Lebensgestaltung willkommen.

---

Erforschungen zu ergründen.



# Kapitel 3

## Einige kritische Anmerkungen

In diesem Kapitel beziehe ich mich auf das Umfeld des Vivekacūḍāmaṇi. Es folgen kritische Betrachtungen aus westlicher Sicht. Diese Aufbereitung findet aus philosophischer und nicht aus indologischer Sicht statt. Hierbei können der Zeitgeist des 20. Jh. in den benutzen Schriften bzw. meine persönlichen Erfahrungen und westlichen Sichtweisen nicht ausgeklammert werden. Dabei gehe ich auf Fachfragen der Indologie nicht ein, vielmehr will ich Missverständnisse, Übertreibungen, die zu falschen Vorstellungen führen können, in der Philosophie, besonders des Advaita-Vedānta, aufdecken. Es sind Missverständnisse und Fehlinterpretationen, die nicht bei Spezialisten der indischen Philosophie, sondern bei einer Leserschaft von Sachbüchern auftreten können.

### 3.1 Gesellschaftskritische Anmerkungen

Die Beschreibung des indischen Lebens wird in der westlichen Welt von Landesunkundigen mit Entsetzen oder Unverständnis wahrgenommen. Dabei denke ich besonders an das starre Kastensystem, die Karma- und Wiedergeburt-Lehre, die Witwenverbrennung oder die Kinderehen, die Stoff für Horrorbeschreibungen liefern. Es wird aber leicht von westlicher Seite vergessen, dass die Lebensumstände in Europa noch vor einigen Jahrhunderten durch Leibeigenschaft, Frondienste, Zunft Herrschaft und Zwangsverheiratungen ähnlich grausam waren.

Den idealen spirituellen Werdegang einer männlichen Person stellte man sich folgendermassen vor (die Praxis mag anders ausgesehen haben). Das Leben eines Mannes teilte sich in vier Lebensabschnitte (āśrama) ein (vgl. [Obe08, S. 110]):

- Brahmacharya - zölibatäres Schülerdasein. Dieser Stand des Zölibats

kann weitergeführt werden von Menschen, die sich ganz dem Studium, des Wissenserwerbes oder der Askese widmen wollten,

- Gr̥hastha - Haushälter, Ehestand, Familienvorstand, Ernährer der Familie,
- Vānaprastha - Zurückgezogenes Leben, Aufgabe weltlicher Bechäftigungen, Übergabe der Geschäfte und beruflichen Unternehmungen an den Sohn oder die Nachkommen, Aufenthalt im Wald,
- Sannyāsa - ein mönchähnliches Leben in grösster Einfachheit, Bescheidenheit und Abgeschiedenheit, um Leben ausklingen zu lassen.

Unglaublich und einen falschen Eindruck über das indische Leben vermittelt die Altersbeschreibung in dem Buch von Goswami über vedische Literatur. Es ist zwar richtig, dass sich das damalige Leben in vier Abschnitte einteilte:

- Brahmacharya - Schülerdasein bis 25 Jahre
- Gr̥hastha - Ehestand bis 50 Jahre
- Vānaprastha - Zurückgezogenes Leben evt. im Wald, ab 50 Jahren
- Sannyāsa - Leben in der Entsagung. [Gos79, S. 115/116]

Sicher sind diese Einteilungen eine idealistische Beschreibung. Jedoch sind die Altersangaben angesichts der damaligen hohen Sterblichkeit und der Sitten der Kinderehen übertrieben und tragen zu einem falschen Bild der indischen Gesellschaft bei. Hier möchte ich noch einmal unterstreichen, dass falsche Eindrücke und Urteile nicht bei Indienkennern und Kennerinnen sowie bei Spezialisten der indischen Philosophie und Landeskunde entstehen, sondern eher bei durchschnittlich informierten Bürgern, Bürgerinnen oder auch Schriftstellern und Kommentatoren .

Frauenfeindlichkeit und Körperfeindlichkeit werden in dieser Arbeit zwar nicht vorgestellt und analysiert. Das nachfolgende Beispiel wirft jedoch aus heutiger Sicht die schon gestellte Frage auf, ob die Entfaltungsmöglichkeiten eines Menschen zu Zeiten des Śaṅkara und der Upaniṣads nicht sehr stark eingeschränkt waren.

Die gesellschaftliche Stellung der Frau war kastenabhängig. Der Frau oblag eine einzige Rolle:

Die Mutter und Hausfrau soll ständig Söhne gebären und ihren Gatten  
als menschliche Verkörperung aller Götter verehren. [Zim61, S. 148]

So war es und ist es auch teilweise heute noch in den ländlichen Gebieten  
Indiens, nicht aber heute in den Städten, in denen Frauen Schul- und Berufs-  
ausbildung genießen und arbeiten können und dürfen. Jedoch werden viele  
emanzipierte Frauen bei einem solchen Frauenlos erschauern.

In den alten Schriften ist zu lesen, dass es auch weibliche Ṛṣis (Rishis) und  
spirituell hochentwickelte Frauen in den Upaniṣads gab. Diese Frauen bilde-  
ten aber die Ausnahme.

## 3.2 Sprachkritische Anmerkungen

Für mich ist es offensichtlich, dass das indische Gedankengut in den au-  
ßerwissenschaftlichen Medien Europas nicht korrekt dargestellt wird. Meine  
Kritik betrifft hauptsächlich Übertreibungen in den Übersetzungen von in-  
dischen Wörtern oder Ideen<sup>1</sup>. Solche Übertreibungen oder Fehler sind mir in  
der allgemeinen Literatur zur Philosophie in Indien, in der Yoga-Philosophie,  
an Bücher- oder Zeitschriften-Ständen, in Sach- oder Lehrbüchern begegnet.  
Meine Kritik gilt nicht den speziellen Werken und Abhandlungen von Indo-  
logen.

### 3.2.1 Übertreibungen in der Wortwahl aus heutiger Sicht

Die Upaniṣads liegen in verschiedenen Übersetzungen vor. Ob eine Über-  
setzung philologisch korrekt ist, soll hier nicht näher beurteilt werden. Auf  
Übersetzungsfehler im außerwissenschaftlichen Schrifttum werde ich aller-  
dings im nächsten Abschnitt kurz hinweisen.

Was aber kritisch betrachtet und aus philosophischer Sicht hinterfragt wer-  
den kann, ist die Neigung, diese Schriften als ‘heilig’, ‘geheim’, ‘esoterisch’  
und ähnliches mehr zu bezeichnen<sup>2</sup>. Sind solche Bezeichnungen gerechtfertigt,  
nur weil diese Schriften über 2000 Jahre alt sind und aus einem fernen Land

---

<sup>1</sup>Y. K. Menon spricht von ‘downright inaccuracy’ bei manchen Übersetzungen sowie  
vom Einfluss des Christentums und der europäischen Philosophie, wodurch fehlerhafte  
Wiedergaben entstehen können. [Men76, S. VIII]

<sup>2</sup>Dazu gehören nicht nur die Schriften der Veden und Upaniṣads sondern auch diejenigen  
des Buddhismus. (vgl. [Jr.05, S. 178]) Lopez gibt eine negative Beschreibung von Mme  
Blavatsky und ihrem Esoteric Buddhism.)

stammen? Die ägyptischen Hieroglyphen werden nicht als heilige Zeichen angesehen. Sanskrit wird zwar nicht mehr gesprochen, (das ist kein Grund, diese Sprache als ‘heilig’ zu bezeichnen) aber in den indischen Schulen unterrichtet. Dieses Unterrichtsfach ist in der heutigen Zeit äußerst beliebt bei Schülern und Schülerinnen, die eine der örtlichen Landessprachen nicht lernen wollen oder müssen. Hier steht also ein praktischer Aspekt der Sprache im Vordergrund und nicht die „heilige Sprache“.

Meiner Meinung nach muss die religiöse Sicht von der philosophischen oder sogar praktischen Sicht der Unterrichtssprache klar getrennt werden<sup>3</sup>. Leider werden die Sichtweisen vermischt, wie die nachfolgenden Beispiele zeigen sollen.

Ich führe einige Beispiele dazu an<sup>4</sup>:

- Upaniṣads Die Geheimlehre der Inder von Alfred Hillebrandt, Eugen Diederich Verlag, Köln 1977.
- Upanisads (Geheimtexte) von E. Wolz-Gottwald, S. 52, Via Nova Verlag, Petersberg, 2006.
- Die Upanisads gelten als Teil der göttlichen Offenbarungstexte des Veda. E. Wolz-Gottwald, Yoga-Philosophie-Atlas, S. 54, Via Nova Verlag, Petersberg, 2006.
- Das Wort ‘Upanisad’ läßt sich frei mit ‘Geheimwissen’ übersetzen. E. Wolz-Gottwald, Yoga-Philosophie-Atlas, S. 54, Via Nova Verlag, Petersberg, 2006.

Hiriyanna weist darauf hin (vgl. [Hir09, S.49-50]), dass das Wort ‘rahasya’ oder ‘geheim’ in den Upaniṣads gebraucht wird. Es entspricht ethymologisch dem Wort ‘sad’ in der Nähe sitzen. Im Laufe der Zeit erhielten die Upaniṣads die Bedeutung von ‘geheimer Unterweisung’.

In dem oben genannten Buch von Hillebrandt fand ich weitere Ausdrücke, die mir einfach übertrieben vorkommen.

- Die Upanisaden sind Traktate, welche höhere und deshalb nur Eingeweihten zu übermittelnde Erkenntnisse [...] [S. 6]

---

<sup>3</sup>In dem Kapitel ‘Rezeptionsgeschichte im Westen’ gehe ich auf die Unterscheidungskriterien zwischen Religion und Philosophie ein.

<sup>4</sup>Ich habe nicht in der Fachliteratur gesucht, sondern in der populär zugänglichen Literatur, die sich in Buchläden fand oder auch noch findet.

- Der heilige Schülerstand [S. 17]

Auf mich wirkt die Wortwahl ‘Eingeweihte’ übertrieben<sup>5</sup>. Jedes Spezialwissen hat eine Fachsprache, die der ungeschulte Mensch nicht gleich verstehen kann. In einer Schule, in der die Veden und Upaniṣads wie ein Dogma verkündet wurden und auswendig gelernt werden mussten, d. h. eingepaukt, um kein Wort zu vergessen, brauchte es einen bestimmten Bildungsstand der Lernenden und genügend freie Zeit zum Lernen. Ein solches Leben konnten sich nur die Brahmanen mit ihren Kindern ermöglichen, deren Arbeit sich auf Priestertätigkeiten beschränkte oder die Könige und Prinzen, die die Schirmherren der Brahmanen waren. Es entstand also eine soziale Auslese, eine Auswahl von Kindern, die aufgrund ihrer Kastenzugehörigkeit (und z. B. nicht wegen ihrer geistigen Fähigkeiten) Priester werden konnten oder Adelige waren (vgl. [Hir09, S. 49]). Es ist fragwürdig, eine derartige Auslese von Schülern als ‘heilig’ zu bezeichnen.

Eine ähnliche Übertreibung fand ich in:

Upaniṣads, Übers. Thieme, Paul, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1966

- Eine Upanischad ist also eine Verehrung. [S. 83]
- Diese Aufdeckung ihrer geheimnisvollen, mystischen Natur gemäß nur dem wohl Vorbereiteten, der mit der heiligen Schnur umgürtet und in den Stand des Schülers, des mystischen Adepten, eingetreten ist, oder dem bereits Eingeweihten mitteilbar [...] [S. 83]

Auch Zimmer spricht von

- Die heilige Sprache der Veden. [Zim61, S. 539]

Aber wie Puligandla ausführt, sind die Veden nicht das Wort Gottes:

- The Vedas are not the word of God; that is, they are not to be thought of as revealed by God to the human being. [Pul02, S. 1]

Heinrich Jürgens liefert weitere Beispiele für eine übertriebene, sich ins Religiöse versteigernde Ausdrucksweise. So beschreibt er ein philosophisches Thema, das um das Jahr 1950 publiziert wurde. Eines seiner Bücher trägt den Titel:

---

<sup>5</sup>Vgl. K. Baier analysiert im 5. Kapitel „Unter Magiern und Eingeweihten“ seines Buches „Yoga auf dem Weg nach Westen“ welche europäische Strömungen und Autoren zu der Atmosphäre des Okkulten und Geheimnisvollen beigetragen haben. [Bai98]



- Yoga im Alltag! Ein Lehrbuch zur Entwicklung geheimer Kräfte von Körper, Seele und Geist.

und in einem anderen Buch von ihm ist zu lesen:

- Der dritte Schritt für den Strebenden besteht in der Meisterschaft des mentalen Begreifens, dass das Absolute folgende drei Eigenschaften besitzen muss: 1. Allmacht, 2. Allgegenwart, 3. Allwissen. [Jür54, S. 21]

Hier wird sogar mit der Sprache der christlichen Mystik gesprochen, und der Jñāna-Yoga mit einer Religion gleichgesetzt oder zumindest nahegerückt.

Im selben Buch schreibt H. Jürgens:

Was die Okkultisten als Geist kennen, ist eine transzendente Offenbarung [...]. [S. 25].

Man denke nun nicht, dass die dreifaltige Offenbarung des Absoluten etwa das Absolute selbst wäre. [S. 25]

Der Jñāna-Yoga wird ihm dazu verhelfen, Gott von allen Seiten, allen Dingen innewohnend zu erblicken. „Hebe den Stein auf und du wirst MICH in ihm finden, spalte das Holz und du wirst MICH finden“. [S. 26]

Der Jñāna-Yogi sieht Intelligenz in allem, vom Mineral anfangend bis zum Menschen, in mannigfaltigen Graden. [S. 26]

Ähnlich verhält es sich mit der voreiligen Übersetzung des Wortes ‘Deva’ durch ‘Gott’. Auch heute noch wird im indischen Leben eine mildtätige oder sehr fähige Person schnell mit ‘Deva’ bezeichnet, wobei das Wort ‘Deva’ nicht dem Eigennamen ‘Gott’ der christlichen Religion, sondern eher dem Prädikat ‘ist wie ein Gott’ entspricht<sup>6</sup>. Einer Person oder einem Gegenstand wird sozusagen eine göttliche Eigenschaft wie das Licht<sup>7</sup>, die Kraft oder eine besonders positive Schwingung bildlich oder symbolisch übertragen, um sie damit kostbarer, wertvoller zu machen. Aber auch eine solche Bezeichnung erstaunt das westliche Ohr. Menschen, die diese Anrede oder Bezeichnung in ihrem kulturellen Raum nicht gewohnt sind, verbinden schnell die indische

---

<sup>6</sup>Die folgende Beschreibung eines Lehrers (Guru) kann leicht zu Missverständnissen führen: „It is laid down in our tradition that the Guru should be looked upon as God Himself and not as a mere human being.“ [Sas, S. 3]

<sup>7</sup>‘Deva’ bedeutet so viel wie ‘leuchten, scheinen’. (vgl. [Hir05a, S. 14])

Philosophie mit etwas Heiligem, Mystischem oder Esoterischem und bekommen ein falsches Bild von ihr.

So kann man bei Vivekananda, Zimmer und Menon aber auch und vor allem in den Upaniṣads lesen die nachfolgenden Zeilen lesen:

In India the father and mother are living gods to their children. [Viv37, S. 161]

Die Mutter und Hausfrau soll ständig Söhne gebären und ihren Gatten als menschliche Verkörperung aller Götter verehren. [Zim61, S. 148]

Men who use their powers with discrimination and realise their good ambitions turn into gods. [Men76, S. 57]

Be one to whom the mother is a god. Be one to whom the father is a god. Be one to whom the teacher is a god. Be one to whom the guest is a god [...]. [Rad68, S. 538]

Es gibt mehrere Gründe für eine derartige Übertreibung in der Wortwahl.

1. Die Grenze zwischen Religion und Philosophie in der indischen Gedankenwelt ist schwerer zu ziehen als zwischen der westlichen Philosophie und der Religion. Aus den Veden und Upaniṣads hat sich eine mächtige Religion, der Hinduismus, mit vielen Untergruppen und Glaubensgemeinschaften entwickelt. Aus der Lehre des Buddha mit dem Dhammapada<sup>8</sup>, das ebenfalls seine Wurzeln in den Upaniṣads hat, entwickelte sich eine weitere Weltreligion, der Buddhismus. Auch der Jainismus stammt aus den indischen philosophischen Systemen. Die indischen Denker, die Ṛṣis (Rishis), die an den Veden und Upaniṣads mitgewirkt haben, sind zum grossen Teil namenlos und unbekannt. Es wird überliefert, dass sie ihr Wissen von den Göttern erhalten haben. Wenn dem so ist, könnte behauptet werden, die Werke seien ‘Göttliche Werke’. Es wird aber auch behauptet, dass die Upaniṣads ewige Wahrheiten verkünden. Sie sollen zu allen Zeiten die Wahrheit darstellen, ohne dass von einem Verkündergott ausgegangen wird.
2. Die Weigerung der Brahmanen, Fremden und anderen Kastenangehörigen die Texte der Veden zu zeigen. Kaiser Akbar versuchte im 16. Jh.

---

<sup>8</sup>Das Dhammapada ist eines der ältesten Werke des Buddhismus.

vergeblich und unter Zuhilfenahme einer List die Schriften der Brahmanen kennen zu lernen. Diese weigerten sich, einem Nicht-Gläubigen Zugang zu gewähren, denn sie wollten die einzigen Bewahrer dieser Bücher bleiben. Später, im 18. Jh., ließ der Gouverneur von Bengalen, Warren Hastings, (1773) einige Brahmanen bestechen, die die Sanskrit-Texte ins Persische übersetzten. Von dieser Sprache wurden sie weiterhin ins Englische übersetzt. Jedoch weigerten sich die Brahmanen-Priester, Ungläubige in der Sanskrit-Sprache zu unterrichten (vgl. [GR88, S. 52-53]). Eine derartige Abschirmung der Veden und Upaniṣads vor Fremden, Nicht-Brahmanen und Ausländern, förderte den Nimbus einer ‘Geheimlehre’.

Auch Scharfstein gibt folgendes Bild der Hindu-Gesellschaft:

Hindu law books are also severe towards foreigners, literally ‘stammerers’[...]. The ‘stammerers’ who came from them [foreign countries] were not to be spoken to. [ea78, S. 84]

Weiterhin beschreibt er den Ärger Al-Birunis, (11. Jahrhundert), der sich als muslimischer Philosoph und Wissenschaftler an der Verslossenheit der Hindu-Gesellschaft stößt.

[...] Al-Biruni could not stomach Hindu exclusiveness. It hurt him especially that the learned Hindus concealed from him the knowledge he was so eager to gather. [ea78, S. 86]

3. Für Menschen, die keinen Zugang zu Parā-Vidyā (höherem Wissen) haben konnten, sei es aus Kasten- oder Intelligenzgründen, entstand sehr schnell ein Nimbus um die Gelehrten, die auch noch abgesondert von der Menge lebten. So schreibt Radhakrishna zurecht:

When no books were available memory was strong and tradition exact. To impress on the people the need for preserving this literature, the Veda was declared to be sacred knowledge or divine revelation. Its sanctity arose spontaneously owing to its age and the nature and value of its contents. It has since become the standard of thought and feeling for Indians. [Rad68, S. 29]

4. Der Ruf der Geheimlehre hat noch andere Gründe: Die Upaniṣads richteten sich zwar nicht an eine bestimmte Gesellschaftsschicht, sondern an alle Menschen ohne Unterschied von Kaste und Geschlecht, schreibt Hiriyanna (vgl. [Hir09, S. 87]). In der Praxis sah dieses freiheitliche Denken anders aus, denn bis in die Neuzeit hinein hatten hauptsächlich Brahmanen Zugang zu diesen Schriften und konnten sie studieren.

Heute können alle Hindus, bzw. Interessierte, in zahlreichen Kursen und Vorträgen bei gut ausgebildeten Swamis über Veden und Upaniṣads unterrichtet werden (CIF Chinmaya Mission bzw. Swamis, Kap. 4).

5. Eine geringe Zahl denkfreudiger und forschender Personen, hauptsächlich Brahmanen, von ihnen wiederum eine Begrenzung und Auswahl, also ein kleiner Kreis lernten und studierten bei einem Lehrer. Eine solche Situation scheint ebenfalls etwas Geheimnisvolles auszustrahlen, wodurch der Zauber des Heiligen und Mystischen von Texten der Veden und Upaniṣads bestärkt wurde.
6. Die Verschiedenheit der kulturellen Hintergründe. So birgt, vermute ich, folgende Situation die Gefahr des Geheimnisvollen und Heiligen: Eine Schule, die von Hindu-Priestern geleitet wurde, einfach weil es keine laizistischen Schulen gab, konnte schnell von den europäischen Missionaren und anderen Fremden der letzten zwei Jahrhunderte als Klosterschule für Adepten oder zukünftige Priester eingestuft werden. Dabei war die Schule vielleicht die einzige Möglichkeit für Brahmanen, Wissen zu erlangen. Auch in Europa wurde Bildung lange Zeit in Klosterschulen vermittelt, in denen katholische Kinder aufgenommen wurden.
7. Die Vagheit und rechtliche Unverbindlichkeit des Titels ‘Swami’ (Svāmi).  
Der Titel ‘Swami’ (Svāmi) bei einem Personennamen trägt zu diesem religiösen Nimbus bei, denn es ist verwirrend und nicht erkennbar für einen westlichen Leser- oder Hörerkreis, ob ein Swami Vertreter eines anerkannten Mönchsordens, oder ein ernsthafter Gott-Suchender, oder ein selbst-ernannter ‘Guru’ ist. Selbstverständlich gibt es auch Frauen, Swamini, auf die die obigen Beschreibungen zutreffen. ‘Swami’ ist ein religiöser Titel z. B. für Religionslehrer, aber auch für Mönche oder Yogis bzw. Yoga-Lehrende. Leider kann heutzutage jeder Mensch diese Bezeichnung an seinen oder ihren Namen hinzufügen. Swamis sollten das Wissen und die Erfahrung von dem Selbst (Ātman) besitzen. Das Wissen kann zwar abgefragt und erkannt werden, die Erfahrung des Selbstes jedoch nicht. Berühmte Träger dieses Titels und Anhänger einer Ordensgemeinschaft sind Vivekananda<sup>9</sup> oder Sivananda<sup>10</sup>. ‘Swami’ wurden aber auch die Anhänger und Anhängerinnen von Osho (Bhagwan Rajneesh) genannt, die sich für eine bestimmte Zeit in dem Ashram

---

<sup>9</sup>Es besteht auch die Schreibweise ‘Vivekānanda’.

<sup>10</sup>Es besteht auch die Schreibweise ‘Śivānand’.

von Bhagwan Rajneesh aufhielten [Wike]. Sie tragen genau wie die anderen Swamis und Swaminis orangefarbene Kleidung. Swami Brahma-vidyananda erklärte in einem Gespräch am 1. 9. 09: „the word ‘Swami’ is often misused“.

8. Inder, die dem Westen die indische Spiritualität nahebringen wollen, tragen selbst und wohl durchaus absichtlich zur Mystifizierung bei.

Sogar Vivekananda (1863 - 1902) und Aurobindo (1872 - 1950) haben durch ihre Verbreitung des Yoga und der Upaniṣads im Westen zu einer derartigen Mystifizierung beigetragen. Vivekananda sprach 1893 in Chicago vor dem Weltparlament der Religionen und hielt Vorlesungen in London zum Thema Yoga und Religion. Er gründete die Ramakrishna-Mission, die auch heute zur Verbreitung des Gedankengutes von Vivekananda beiträgt. Ebenfalls gibt es heute noch in Südindien ein Āśrama der Anhänger/innen des Aurobindo, in dem die Lehren des ‘Integralen Yogas’ von Aurobindo umgesetzt werden.

Hiermit sollte gezeigt werden, wie wichtig es immer wieder ist, Übertreibungen, religiöses Vokabular von philosophischem in den indischen Werken zu unterscheiden und das Umfeld kritisch zu bedenken, in das die Philosophie Indiens eingebettet ist. Die Unterscheidungsfähigkeit (Viveka) sowie Manana (Nachdenken) werden in allen Lebenssituationen gebraucht, in den normalen Lebensbezügen bis hin zum Unterscheiden von Brahman und Nicht-Brahman, vom Wesentlichen und Unwesentlichen.

Wie eine objektive Beschreibung ohne Übertreibungen aussehen kann, zeigt der indische Philosoph R. Puligandla:

- The Vedas are regarded by Hindus as divine in origin and not the work of human authors, accordingly, they are looked upon as timeless and eternal. This is not to deny that at a certain time in human history the Vedas acquired a specific verbal form, oral or written: it only means that the truths proclaimed by the Vedas are regarded as eternal truths and in no way dependent upon the manner, time, and place of their recording. [Pul97, S. 211]

Eine genaue Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie in bezug auf den Vedānta liefern J. N. Mohanty ([Moh01, S. 105 - 113]) in seinem Artikel „Advaita-Vedānta as Philosophy and as Religion“ sowie auch R. Puligandla. [Pul97] Auf die Unterschiede werde ich im sechsten Kapitel eingehen.

### 3.2.2 Fehlerhafte Übersetzungen

Ich führe einige Beispiele fehlerhafter Übersetzungen an, die sich nicht, bis auf einen Autor, in der Fachliteratur über indische Philosophie befinden, sondern in Büchern, die von einem breiten Publikum, meistens Yoga-Anhängern und Anhängerinnen, gelesen werden.

Aufforderungen zur Meditation ziehen sich durch fast alle Upaniṣads. Auch im Vivekacūḍāmaṇi wird wiederholt zur Meditation aufgefordert. Mit Meditation verbunden ist das Wort ‘Samādhī’. Es wurde lange fälschlicherweise als ‘Kontemplation/Erleuchtung’ mit einem christlichen Verständnis übersetzt. Richtiger ist es, dieses Wort durch ‘Verweilen in der Einpunktigkeit’ oder ‘lange andauernde Konzentration’ zu übersetzen, wie es die nachfolgenden Zitate zeigen:

- Ein längeres Verweilen in der Einpunktigkeit eines Gedankens (Ekāgrata)

Only a person of intense detachment can attain one-pointed absorption of the intellect in That. [Gri04, V. 376]

Samādhī = ‘concentration’, ‘the (mental)state of being firmly fixed’.  
[Nan]

Samādhī = special state of consciousness, allegedly linked to the ability to control of vital life signs. [Wikb]

Falsch ist meiner Meinung nach die Beschreibung des Samādhī von Heinrich Jürgens:

[...] das mystische und Yogamässige Samādhī (Kontemplation). [Jür54, S. 33]

[...] die Yogamässige Ekstase, das Samādhī [...]. [Jür54, S. 33]

Das Wort ‘Jñāna’ wird standardgemäß mit ‘Wissen’ übersetzt<sup>11</sup>. Am bekanntesten ist seine Verwendung im Namen ‘Jñāna-Yoga’. Aber im gleichnamigen Buch von Jürgens heißt ‘Jñāna’ so viel wie ‘Freiheit’. Das ist eine falsche Übersetzung.

Wenn man Freiheit erlangt (im Sanskrit ‘Jñānam’), verschwindet diese Welt der Eindrücke. [Jür54, S. 70]

---

<sup>11</sup>Eine genauere Erklärung des Wortes ‘Jñāna’ im Zusammenhang mit ‘Vidyā’ findet in Kapitel 6 statt.

Freiheit wovon oder wofür? Freiheit und Wissen sind nicht das Gleiche, abgesehen davon, dass das Wort ‘Freiheit’ nicht näher bestimmt ist.

Die nachfolgende Übersetzung muss kritisch betrachtet werden. Das Sanskrit Wort ‘Parā-Vidyā’ bedeutet soviel wie ‘höheres Wissen’, das ist das Wissen vom Unerklärbaren, dem Absoluten, dem Brahman (vgl. [Pot81, S. 74]). ‘Aparā-Vidyā’<sup>12</sup> bedeutet soviel wie ‘niederes Wissen’, das ist das Wissen über die Naturerscheinungen und das in den Veden enthaltene Wissen.

To him he said, two kinds of knowledge are to be known, as, indeed, the knowers of Brahman declare - the higher as well as the lower. Of these, the lower is the R̥g Veda, the Yajur Veda, the Sāma Veda, the Atharva Veda. Phonetics, Ritual, Grammar, Etymology, Metrics and Astrology. And the higher is that by which the Undecaying is apprehended. Muṇḍaka Up. I.1.4, I.1.5 [Rad68]

Deussen, obwohl ein bekannter Indologe, bezeichnet dieses Parā-Wissen als ‘esoterisch’.

Nur jener alte Idealismus bildet nach Cankara (Śaṅkara) die esoterische Vedānta-Lehre, alles Übrige hat nur exoterische Gültigkeit. [Deu17, S. 17]

Was genau bedeutet hier ‘esoterisch’ und ‘exoterisch’? Ist esoterisches Wissen einfach Wissen für Spezialisten, Insider-Wissen auf einem bestimmten Gebiet, oder bedeutet es eine Art Geheimwissen für Zauberschüler, oder ist es Wissen, das nicht von allen Menschen verstanden werden kann und deshalb nur einem bestimmten Kreis von Interessierten vermittelt wird? In der heutigen Zeit hat ‘esoterisch’<sup>13</sup> in der Philosophie eine negative Konnotation, denn allzu leicht und billig kann dieses Wort dazu missbraucht werden, das, worauf es sich bezieht, vor Kritik durch Nicht-Eingeweihte zu immunisieren. Der Gebrauch dieses Wortes muss immer wieder kritisch analysiert werden.

Parā-Vidyā (höheres Wissen) deutet in den Upaniṣads nichts Geheimnisvolles oder Mystisches an. Es ist vielmehr ein Wissen, das sich um Brahman dreht und lange Zeit den Brahmanen vorbehalten blieb. Der damalige einfache Mensch war mangels Bildung gar nicht fähig, dieses Wissen zu begreifen, abgesehen davon, dass er kaum die Möglichkeit hatte, einen Lehrer, der immer zu der Kaste der Brahmanen gehörte, zu finden oder in einer Schule

---

<sup>12</sup>Puligandla gibt in seinem Buch „Jñāna-Yoga“ eine genaue Beschreibung und Unterscheidung von höherem und niederem Wissen. (vgl. [Pul07, S. XIII])

<sup>13</sup>vgl. [Bai98, S. 253], erster Band

(Gurukula) aufgenommen zu werden.

Christlich geprägtes Gedankengut zeigt sich z. B. in dem Gebrauch des Wortes ‘Sünde’ in Zusammenhang mit dem Wort ‘Avidyā’. R. Panikkar, Theologe und Philosoph, übersetzt ‘Avidyā’ mit ‘Sünde’.

The result of avidyā is not that we become unable to perceive objects or subjects, but rather that we cannot recognise who we really are and what everything around us actually is. We are ignorant in regard to the Ātman. Avidyā is sin. [Pan, S.35]

Im Advaita-Vedānta gibt es aber kein Verständnis für ‘Sünde’, Erbsünde und die ersehnte Vergebung der Sünden (vgl. [Pul97, S. 44]). So beschreibt auch Grimes in seinem Wörterbuch der indischen Philosophie das Wort ‘Avidyā’ folgendermassen, ohne dabei christliche Werte in seine Übersetzung hineinzubringen:

[...] It is characterized by six marks: it is beginningless (anādi), it is removed by right knowledge (jñāna-nivartya); it is a positive entity of the nature of an existent (bāvarūpa); it is indiscrivable (anirvacaniya); it has the two powers of concealment and projection which respectively represent the truth and suggest the false (āvaraṇa and vikṣepa); and its locus is either in the individual self (jiva) or in the Absolute (Brahman). [Joh96a, S. 100]

Die vorangehenden Beispiele zeigen deutlich, dass eine Auseinandersetzung mit misslungenen Übersetzungen, Übertreibungen in der Wortwahl und die Beachtung kultureller Eigenheiten notwendig ist. Solche fehlerhaften Beschreibungen erfolgen von westlichen wie von östlichen Autoren und sollen im vierten Kapitel an Hand des Jñāna-Yoga-Weges genauer erörtert werden.

### 3.3 Schlussbetrachtungen

Die Philosophie eines fremden Kulturkreises, in diesem Fall die Philosophie Indiens, kennen zu lernen, ähnelt einer Entdeckungsreise, bei der es zahlreiche Gelegenheiten gibt, Missverständnisse, Fehltritte und mangelnde Kenntnisse der Philosophie des Landes zu korrigieren.

An den oben aufgeführten Beispielen habe ich herausgefunden, dass:

1. Übertreibungen ein falsches Bild der Philosophie in Indien und seiner Gesellschaft liefern.



2. Wissen über die Zurückhaltung der Brahmanen gegenüber Nichtbrahmanen (dazu gehören Ausländer und Angehörige anderer Kasten) zum Verständnis beiträgt, warum es zum Gebrauch von Wörtern wie ‘Geheimlehre’, ‘Adepten’, ‘heilig’ kommen konnte.
3. Trennung von Religion und Philosophie ein Problem bei der Rezeption indischer Schriften im Westen ist.

Dabei wird mir schon hier am Anfang meiner Arbeit klar, welchen entscheidenden Beitrag die Fähigkeit ‘Viveka’ leisten kann.

1. Die Urteilsfähigkeit, wie sie im Vivekacūḍāmaṇi durch Viveka beherrscht werden soll, kann für den interkulturellen Austausch geschärft werden.
2. Das Selbst-Denken und Selbst-Entscheiden durch kritisches Hinterfragen von Übersetzungen soll entwickelt werden.
3. Das Hinterfragen oder Abwägen kann bei kulturellen Eigenheiten wie beim Kastensystem, Brahmanentum, beim Verständnis von Okkultismus oder Esoterik Klärung verschaffen.
4. Der allgemeine Hintergrund des Vivekacūḍāmaṇi bietet ausreichend Gelegenheit, sich über westliches und östliches Gedankengut auszutauschen und in einen „Polylog“ einzutreten.

# Kapitel 4

## Der Vivekacūḍāmaṇi: Überblick, Hauptideen

### 4.1 Vorbemerkungen

Nachdem ich im dritten Kapitel auf ungenaue Beschreibungen hingewiesen habe, die das Umfeld des Vivekacūḍāmaṇi betreffen, wende ich mich jetzt dem Werk selbst zu. Es ist nicht meine Absicht, den Urtext in Sanskrit zu analysieren oder neu interpretieren zu wollen, sondern ich befasse mich mit dem Verständnis dieses Werkes aus philosophischer Sicht und aus der Perspektive des 21. Jh. im Westen. Dazu stelle ich mir Fragen wie:

- Wie wird dieser Text heute wahrgenommen?
- Wie kann in diesem Text der Jñāna-Yoga erkannt, begriffen und angewandt werden?
- Was wird in dem Text nicht ausgedrückt sondern vorausgesetzt?
- Wie wird der Text in Indien, z. B. von der Chinmaya-Mission oder den unterrichtenden Swāmīs als Lehre eingesetzt und interpretiert?

Bevor ich auf den Vivekacūḍāmaṇi eingehe, sei noch einmal betont, dass ich eine philosophische, keine indologische Arbeit verfasse. Die interpretierten Textübersetzungen<sup>1</sup> von J. Grimes und Chinmayananda aus dem 20. bzw. Anfang dieses Jahrhunderts sowie meine eigenen Interessen und Kritikpunkte aus philosophischer Sicht setzen andere Schwerpunkte, als sie Spezialisten der Werke Śaṅkaras treffen würden. So betrachte ich den Text mit den Augen

---

<sup>1</sup>Grimes und Chinmayananda achten auf eine möglichst genaue Wort-für-Wort-Übersetzung mit nummerierten Versen und einer Texterklärung.

einer Person westlicher Kultur und Prägung, die sich ganz einfach wundert, über Andersartigkeiten erstaunt ist, an der korrekten Wiedergabe zweifelt, aber auch eine tiefe Bewunderung für den *Vivekacūḍāmaṇi* empfindet.

Natürlich kann ich die Bindung an die westliche Welt nicht verschweigen, suche aber den Kontakt mit anderen Kulturen zu vertiefen, ja zu leben, und erfahre dabei eine tiefe Bereicherung. F. M. Wimmer erwähnt in seinem Buch „Verstehen, Beschreiben, Erklären“ das nachfolgende Zitat von Otto Friedrich Bollnow:

Der Bindung an diese Weltanschauung kann der Mensch niemals entgehen; denn sie ist als gestaltender Untergrund die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis, indem sie den Horizont aufspannt, indem dann dem Menschen erst die Welt begegnen kann. [Wim78, S. 45]

## 4.2 Kurzer Überblick über den *Vivekacūḍāmaṇi*

Śaṅkaras „Kronjuwel der Unterscheidung“, so lautet die Übersetzung für ‘*Vivekacūḍāmaṇi*’, ist ein Lehrtext aus 581 Slokas oder Versen<sup>2</sup>. Verse wurden damals oft gebraucht, ähnlich wie kurze Sätze oder *Sūtras*<sup>3</sup>. Es sind knappe Anweisungen, den Aphorismen ähnlich, die im *Vivekacūḍāmaṇi* als Gespräch zwischen Lehrer und Schüler unterrichtet werden. Ein Lehrtext als Gespräch erinnert an die Sokratischen Gespräche und auch daran, dass Philosophie lange Zeit im mündlichen Gedankenaustausch bestand.

Der Lehrtext des *Vivekacūḍāmaṇi* fasst die Ziele des Vedānta bzw. des Advaita-Vedānta des Śaṅkara zusammen. Ziele wie: Brahman erfahren und Mokṣa erreichen oder das Verstehen, dass alles Brahman ist, werden hier vorgestellt, dem Schüler erklärt und lebbar gemacht. Zuerst stehen in diesem Text theoretische Betrachtungen im Vordergrund. Die gedankliche Arbeit zeigt sich in Śravaṇa (Hören und Lernen von Texten und Informationsmaterial), in Manana (Reflektieren, Diskutieren, Interpretieren des Gelernten). Hier endet die philosophische Tätigkeit des Nachdenkens und des kritischen Betrachtens ([Moh01, S. 113]). Das Besondere an den indischen Philosophiesystemen (ausser dem Materialismus) ist, dass sie außer einem theoretischen Teil noch einen praktischen Teil lehren ([Pul97, S. 12]). So wird die Meditation (*Nididhyāsana*)<sup>4</sup>, als praktische Erfahrung angesehen, die eben nicht

---

<sup>2</sup>Ein Śloka besteht aus vier Zeilen zu je acht Silben.

<sup>3</sup>Leitfaden oder Lehrsätze, vgl. „Die *Sūtras* des Patañjali“.

<sup>4</sup>Dabei unterscheidet S. Aamodt zwei Arten von Meditation: Die stabilisierende oder

intellektuell, sondern intuitiv erfahren wird, da in ihr die Gedankenbewegungen zur Ruhe kommen sollen, kurz, es soll nicht gedacht werden.

Weil dieses Werk ein Spezialgebiet des Vedānta behandelt, nämlich die Erlangung von Mokṣa (geistigem Frei-Sein, Emanzipation<sup>5</sup>), zählt es zu den ‘Prakaraṇa-grantha’ (Werken mit Spezialthemen, mit Einführungstexten für höheres Wissen) ([Fou08, S. 1, Lektion 2]) und nicht zu den ‘Śāstra-grantha’, (Werken mit allgemeinen Themen). Diese typisch indische Art, Texte in zwei Kategorien einzuteilen, läßt an den Unterschied von Parā-Vidyā (spezielles, höheres, internes Wissen) und Aparā-Vidyā (äußeres, niederes, allgemeines Wissen) denken<sup>6</sup>. Es geht hier also um einen Text mit speziellen Themen aus einem größeren Themenbereich, nämlich aus den Upaniṣads.

Die wichtigsten Abschnitte des Vivekacūḍāmaṇi beziehen sich auf:

- das Annäherungsgespräch von Lehrer und Schüler. In einem solchen Gespräch der Kontaktaufnahme durch den Schüler wird dem Lehrer Lob und Hochachtung gezollt<sup>7</sup>. Der Schüler bittet den Lehrer um eine Lernmöglichkeit. Es besteht also kein Lernzwang von Seiten der Lehrenden.

I offer my salutations to Govinda, the Devine Master, the embodiment of the highest bliss, who is beyond thought and speech, and who is the culmination of all wisdom. [Gri04, V. 1]

- bestimmte Eigenschaften von Lehrern und Schülern z. B. eine menschliche Geburt haben. Betrachtet man die Evolution von Einzellern zu Tieren und dann zum Menschen, so hatte eine lange Entwicklungszeit stattgefunden<sup>8</sup>. Aus heutiger Sicht gesehen heißt es vielleicht, dass die

---

beruhigende Meditation, die mit der gegenstandslosen Meditation vergleichbar ist. Die diskursive Meditation dagegen soll die kognitiven Verstehensprozesse aktiv unterstützen (vgl. [Aam09, S. 254]). Sven Sellmer bezeichnet die gegenstandslose Meditation als ‘nicht diskursive Methode’ (vgl. [Sel]).

<sup>5</sup>Ich benutze absichtlich nicht das Wort ‘Erlösung’, da es an das christliche Vokabular erinnern. Es erinnert auch an das passive Erlöst-Werden. Es entspricht nicht dem Zustand des Befreit-Seins, das der Mensch aus eigener Anstrengung erschaffen hat.

<sup>6</sup>Trotzdem muss darauf hingewiesen werden, dass Parā-Vidyā Brahman-Wissen ist, und Aparā-Vidyā jede Art von intellektueller, sinnlicher oder physischer Begebenheit ist.

<sup>7</sup>Diese Art Ehrerbietung, die in Indien üblich war und in ähnlicher Form auch heute noch ist, erscheint westlichen Lesern und Leserinnen befremdend und übertrieben.

<sup>8</sup>Eine solche Entwicklungszeit wird in der Legende von der Verbreitung des Yoga auf der Erde erzählt: Śiva unterrichtet seine Frau Pārvatī im Yoga. Ein Fisch, der die beiden beobachtet, übt die Yogahaltungen, entwickelt sich dadurch geistig immer weiter, wird

hohe Kindersterblichkeit nicht viele männliche Kinder das Mannesalter erreichen ließ. Von diesen wenigen erwachsenen Männern hatten wiederum nicht alle eine hohe Intelligenz und Verlangen nach Verbesserung ihrer geistigen Fähigkeiten.

Rare and difficult to obtain are these three: a human birth, a burning-desire-for-liberation, and association with great-beings. They are the results of divine grace. [Gri04, V. 2-17]

- die vier Hauptfähigkeiten, die ein fähiger Schüler wenigstens im Ansatz schon entwickelt haben musste für Mokṣa (Frei-Sein, Emanzipation, innere Freiheit, geistige Freiheit), werden zusammengefasst als Sādhana Catuṣṭaya oder Jñāna-Yoga. Dazu gehören Viveka (Unterscheidungsvermögen), Vairāgya (Leidenschaftslosigkeit, unegoistische Haltung), Samādhi-Śataka-Saṁpatti (6 Tugenden, dazu gehören Śama - innere Ruhe, Dama - Selbstbeherrschung, Uparati - Kontrolle der Gedanken, Titikṣā - Ausdauer, Śraddha - Vertrauen, Samadhāna - Konzentration, Einpunktigkeit der Gedanken) und ein großes Verlangen nach Befreiung (Mumukṣutva). Die Fähigkeiten/Tugenden oder Charakterzüge werden in dieser Arbeit wiederholt und vertieft beschrieben.

The person alone is considered qualified to inquire into the Absolute who possesses discrimination, detachment, the virtues such as tranquility and so on, and an intense longing for liberation. [Gri04, V. 17-27]

- die sieben Fragen des Schülers, über die er sich vom Lehrer Klärung und Belehrung erhofft. Ich gebe sie hier als Zitat wieder:

What, indeed, is bondage? How did it begin? How does it continue to exist? How is one freed from it? What is this non-self? What is the supreme Self? How is one to discriminate between them? Please speak to me about all these. [Gri04, V. 51]

- Reaktion des Lehrers auf die Fragen des Schülers. Sie drückt Wohlwollen und Ermutigung aus. Segen und Ermutigung sollen dem Schüler zeigen, dass er in den Schülerstand aufgenommen ist. Er hat sich gut vorbereitet auf den schwierigen Teil der Unterweisung, denn er hat sich

---

zum Menschen und bringt die Yogadisziplin zu den Not leidenden Menschen, damit diese sich wiederum so weit entwickeln, dass sie sich selbst vom Elend befreien können. [Iye66, S. 259]

schon in Konzentration, Disziplinierung des Geistes und der Sinne, Ausdauer und Meditation geübt. Diese Fähigkeiten, die er sich angeeignet hat, wirken sich wohltuend auf seine Familie und die ganze Nachbarschaft aus. Der Schüler selbst jedoch bleibt zu diesem Zeitpunkt noch innerlich zerrissen, voller Angst und Unruhe.

The beneficent Master said: Blessed are you. You have done what needed to be done. Through you your entire family has been purified because you desire to attain the Absolute by becoming free from the bonds of ignorance. [Gri04, ab V. 52]

- Die Erkenntnis des Lernzieles und der Dank des Schülers<sup>9</sup>.

Salutations again and again, O Master, Great One, who is free from all attachment, the best of the best among the knowers of the Truth, an embodiment of the essence of eternal, non-dual bliss, infinite, and an eternal boundless ocean of compassion. [Gri04, V. 487]

Blessed am I. I have attained the consummation of life. I have been liberated from the clutches of worldly life. I am the essence of eternal bliss. I am complete, all through your grace. [Gri04, V. 489]

Eine genaue Textanalyse mit Kommentaren findet sich bei folgenden Autoren:

- Swāmī Chinmayananda: Talks on Sankara's Vivekachoodamani, Central Chinmaya Mission Trust Bombay, 1977.
- Swāmī Prabhavananda: Śaṅkara Das Kleinod der Unterscheidung, Scherz Verlag Bern, 1981<sup>10</sup>.
- Grimes, John: The Vivekacūḍāmaṇi of Sankaracarya Bhagavatpada, Ashgate, 2004.
- Swāmī Ranganathananda: The Message of Vivekachudamani, Trio Process, Kolkata, 2008.

---

<sup>9</sup>Auch die Antwort des Schülers erscheint übertrieben und den westlichen Lesern und Leserinnen ungewohnt, entspricht aber der indischen Tradition.

<sup>10</sup>Diese Übersetzung aus der englischen in die deutsche Sprache ist für meine Arbeit nicht verwertbar, da sie keine Versnummerierung hat und keine Vergleichsmöglichkeiten zum Sanskrit-Text vorhanden sind.

### 4.2.1 Nicht behandelte Themen

Was mir nicht wichtig erschien, waren die Analysen von Wach-Traum und Tiefschlaf, die in den Upaniṣads und im Vivekacūḍāmaṇi hervorgehoben werden. Ebenfalls habe ich die komplizierte Analyse der Körperhüllen nur gestreift, obwohl sie etwas erklären, was die heutige Psychologie durchaus akzeptieren kann. Nur kurz sei erklärt: Der Kāraṇa-Śarira (Kausalkörper) beeinflusst die beiden anderen Körper, den grobstofflichen (Sthūla Śarira und den feinstofflichen Körper (Sūkṣma Śarira). Anders gesagt, unser Körperbau und Aussehen werden von unseren Motiven, Gedanken und Wünschen, die im Kāraṇa-Śarira aufbewahrt werden, beeinflusst. Die moderne Psychologie und eigentlich jeder beobachtende Mensch erkennt die Verspannungen, den Kummer, die Zerrissenheit einer Person an ihrem Gesicht, ihrer Körperhaltung oder ihren harten Muskeln und sieht folglich das Zusammenspiel von Geist und Körper. Die Sicht, dass sich Gedanken auf den Körper auswirken oder das Aussehen beeinflussen, wird im Westen wenig beachtet, aber als möglich anerkannt.

Nicht analysiert, kommentiert oder diskutiert habe ich die Körperfeindlichkeit im Vivekacūḍāmaṇi. Das, was heute in der westlichen Welt als „Körperfeindlichkeit“ des Vivekacūḍāmaṇi ausgelegt werden kann, wurde möglicherweise kulturell bedingt im 8. Jahrhundert in Indien anders verstanden.

Weiters habe ich auch nicht die Stoa erwähnt, deren bekannteste Vertreter der Griechen Zenon von Kition (4. Jh. v. Chr.) und die Römer Seneca<sup>11</sup> (1. Jh. v. Chr.) und der Kaiser Mark Aurel (2. Jh. n. Chr.) sind. Die Philosophie der Stoa mit dem Streben nach Selbstbeherrschung, Gleichmut (Ataraxie)<sup>12</sup> und Vernunft, sowie die Überzeugung, dass alles kausal zusammenhängt, ähnelt in vieler Hinsicht dem Vivekacūḍāmaṇi. Es ist zu vermuten, dass ein geistiger Austausch zwischen Ost und West stattgefunden hat, einmal waren dafür die Feldzüge der Perserkönige Cyrus und Darius und von Alexander, dem Großen, verantwortlich, zum anderen hat die Hafenstadt Alexandria in Ägypten seit dem 4. Jahrhundert indische Gelehrte angezogen. Auch unter der Herrschaft des indischen Kaisers Ashoka (3. Jh. v. Chr.) gelangte indisches, besonders buddhistisches Gedankengut in die westliche Welt (vgl. [Wika]).

Schließlich habe ich Plotin (3. Jh. nach Chr.) nicht erwähnt. Seine Lehre vom Einen, vom Urprinzip, kann mit dem Substratum Brahman verglichen

---

<sup>11</sup>vgl. [Wer00, S. 76]

<sup>12</sup>vgl. [Gra03, S. 141]

werden. Plotin (vgl. [RBH82, S. 273]) nahm an einem Feldzug nach Persien teil, um die indischen und persischen Lehren zu studieren.

## 4.3 Verständnisschwierigkeiten für westliche Leser und Leserinnen

Eigenschaften eines Textes aus einer anderen Kultur, die uns als Besonderheiten erscheinen, geben ganz allgemein Gelegenheit, die eigenen Gewohnheiten zu überdenken, mit den andersartigen zu vergleichen und sich dann neue Urteile zu bilden und u. U. die eigenen Denkmuster zu ändern. Dieses Kapitel soll zu einem größeren Verständnis beitragen.

### 4.3.1 Besonderheiten des Textes aus heutiger Sicht

Der *Vivekacūḍāmaṇi* enthält zwar keine breite Beschreibungen der Gesellschaft im 8. Jahrhundert, doch spiegelt er einige Umgangsformen und Praktiken dieser Zeit wieder. Dazu zwei Beispiele:

- Die andächtige Hinwendung (*mangalācaraṇa*) („I offer my salutations“ [...] siehe oben [Gri04, V. 1]) des Verfassers zu seinem eigenen Lehrer bzw. Schutzgott.

Auch heute noch findet in Indien ein Sich-Sammeln oder Einstimmen der Künstler vor einer öffentlichen Veranstaltung statt. Dieser Sitte vergleichbar ist das kurze Gebet vor Klassenbeginn in einer religiös orientierten Schule. Überhaupt ist das kurze Zurückziehen der Sinne (vgl. ‘*Pratyāhāra*’ bei Patañjali) als bewusste Handlung und Haltung im indischen Verhalten verankert, in der westlichen Welt ist das Innehalten und sich Sammeln eher ungewohnt.

- Die zahlreichen rhythmischen Wiederholungen der Sätze oder Satzteile.

[...] meditate in your mind. That thou art. [Gri04, V. 257-264]

One is said to be liberated-while-living-in-a-body [...]. [Gri04, V. 430-431]

The mark of one liberated-while-living-in-a-body [...]. [Gri04, V. 432-436]

The wise realize in their heart through onepointed absorption of the intellect [...]. [Gri04, V. 409-411]



Wir würden diese Lehrsätze heutzutage gern mit verschiedenen anders lautenden Ausdrücken wiedergeben, um die Wiederholungen zu vermeiden. In einem französischen Text fand ich für ‘Mokṣa’ Übersetzungen wie ‘indépendance’ oder ‘émancipation’ ([Sau98, S. 2]). Jedoch waren diese Wiederholungen notwendig und begründet. Zur Zeit der Upaniṣads und auch weit bis in die Neuzeit hinein gab es keine oder wenig geschriebene Texte. Sie mussten auswendig gelernt werden, was eine enorme intellektuelle Anstrengung erforderte, die durch rhythmische Wiederholungen in den Texten erleichtert wurde. Aber auch das endlose Memorieren liegt in der indischen Tradition. Bis weit in das letzte Jahrhundert bestand die herkömmliche Unterrichtsform zum großen Teil in der Wiedergabe von Auswendiggelerntem.

### 4.3.2 Besonderheiten des damaligen Verhältnisses zwischen Lehrern und Schülern

- Das traditionelle Mitbringen von Holz (samit), welches für Gebetsrituale angezündet wurde. (vgl. Muṇḍaka Up.1.2.12)

Eine indische Sitte, die zur Zeit des Vedānta und des Vivekacūḍāmaṇi praktiziert wurde, war das Mitbringen von kostbarem Holz zu Beginn einer Unterweisung. Es bildete einen Teil des Schulgeldes, ähnlich der Studiengebühren heute, zu einer Zeit, in der nicht Geld sondern Ware und Dienstleistung als Zahlungsmittel geschätzt wurden. Rauchendes Feuer hielt aber auch die lästigen Mücken in Zaum. Wahrscheinlich führten die praktischen Vorteile des rauchenden Holzes zu entsprechenden Ritualen des Mitbringens und Entzündens der Hölzer<sup>13</sup>.

- Die Haltung und die Fähigkeiten eines Lehrers.

Ein Lehrer des Vedānta hatte seinen Schülern gegenüber soziale und moralische Verpflichtungen und musste Fähigkeiten und Charaktereigenschaften besitzen, die weit über sein ausgedehntes Wissen (Fachwissen) hinausreichten.

Therefore, that person, who desires to know the nature of the Self, correctly and completely, should perform an earnest enquiry after duly approaching a Master who is a supreme knower of the Absolute and an ocean of compassion. [Gri04, V. 15]

---

<sup>13</sup>Eine ähnliche Sitte findet auch heute noch bei den Parsees statt. Loban, bestehend aus brennenden Sandalholzspähnen wird bei Sonnenuntergang in einem Behälter durch das Haus getragen. Es soll symbolisch Reinheit verbreiten und gleichzeitig die Luft desinfizieren.

- Der Schüler, sein vorausgesetzte Wissen.

Der Schüler, der bei einem guten Lehrer ein besonderes Wissen (Prakaraṇa Grantha) erlangen wollte, musste vorausgesetztes Wissen mitbringen, genau wie ein Student in einer Universität nicht nur das Wissen eines Erstklässlers aufweisen darf. Zum damaligen, vorausgesetzten Wissen, dem Aparā-Wissen, gehörte die Kenntnis der Veden, der Brahma-Sūtra und der Upaniṣads<sup>14</sup>. Dazu zählte ebenfalls die Bhagavad-Gītā, das Yoga-Wissen und die Yoga-Praxis des Patañjali<sup>15</sup>, sowie die von Śāṅkara kritisierte Lehre des weiterentwickelten, zur Religion gewordenen Buddhismus<sup>16</sup>.

Die Yogapraxis mit der Meditation war eine wichtige Disziplin und ein notwendiges Mittel für die geistige Freiheit (Mokṣa).

The scriptures declare that faith, devotion, meditation, and Yoga are the direct means to liberation. That person who stands established in them is liberated from the bondage of the body which is due to ignorance. [Gri04, V. 48]

Aber Aparā-Wissen (niederes Wissen, alles Wissen, was nicht Brahman betrifft) reichte nicht aus. Ein schon im Ansatz vorhandenes Parā-Wissen (höheres Wissen, Wissen um Brahman, auch das Erkennen, was das Selbst (Brahman/Ātman) ist und was das Nicht-selbst ist) mit den praktischen Fähigkeiten der Meditation und des Jñāna-Yoga<sup>17</sup> mussten dem Schüler geläufig sein.

- Das sattvische Verhalten

Die Charaktereigenschaften und Tugenden, die traditionell einem Brahmanen zugeschrieben wurden, mussten vor Beginn einer Unterweisung beherrscht sein. Es ist ein 'sattvisches' Verhalten bestehend aus Gleichmut, Selbstbeherrschung, Verzeihen können, Bescheidenheit, Reinheit und Aufrichtigkeit (vgl. [Chi77, Lesson 1]).

For all living creatures, a human birth is indeed rare; rarer still to attain full manhood: rarer than these is the sattvic attitude in life. Steadfastness on the path of the dharma prescribed in the Vedas is yet

---

<sup>14</sup>Das Wissen der Veden, Brahma-Sūtra und Upaniṣads wird 'Prasthāna-Trayī' genannt.

<sup>15</sup>Frauwallner bezeichnet diesen Yoga als 'Unterdrückungsyoga'. (vgl. [Fra53, S. 443])

<sup>16</sup>Ich vermute jedoch, dass Śāṅkara die meisten Ideen des Dhammapada akzeptieren konnte und ihnen gedanklich sehr nahe stand. (vgl. [Fra53, S. 21])

<sup>17</sup>Vgl. Patañjali mit den Yamas und Niyamas sowie die Bhagavad-Gītā mit Karma- und Bhakti-Yoga.

rarer; much more so a correct knowledge of the deep significances of the Vedas. Differentiation between the Self and the not-Self, a personal experience and, ultimately, to become fully established in the Knowledge that the Ātman is Brahman - these come late on and culminate in Liberation, which cannot be had without the earned merits of a hundred crores<sup>18</sup> of lives lived intelligently. [Chi77, Lesson 1]

Es ist kaum vorstellbar, dass ein junger Mensch diese Fähigkeiten schon entwickelt hat und auch beherrscht. Die Vermutung, dass die ganze Lehre der Upaniṣads und besonders des Vivekacūḍāmaṇi sich auf den reifen Menschen in schon fortgeschrittenem Alter richtete, ist naheliegend<sup>19</sup>.

Bei diesen hohen Anforderungen entstand automatisch eine Auslese<sup>20</sup> unter den Schülern (vgl. [Pul07, S. XIV]). Der Vivekacūḍāmaṇi richtete sich an Menschen, die

1. der Kaste der Brahmanen angehörten,
2. einen besonders hohen Bildungsstand hatten,
3. ein intensives Interesse an ihrer inneren Freiheit (Befreiung, Emanzipation, Mokṣa) hatten und Parā-Vidyā erlangen wollten.

Die Menschen, die diesen drei Anforderungen nicht genügen konnten, hatten mit Aparā-Vidyā schon sehr viel im Leben erreicht. Die Frage kann natürlich gestellt werden, ob aus heutiger Sicht eine solche Auslese gerechtfertigt ist. Aber auch heute gibt es Ausleseverfahren z. B. in Universitäten und Berufen, die im Sinne der modernen Gesellschaft nicht unbedingt gerecht sind.

### 4.3.3 Stillschweigend vorausgesetztes Wissen

Die Knappheit des Textes erschwert heutigen Lesern und Leserinnen sein Verständnis. Dafür gibt es zwei Gründe:

1. Das, was den in Indologie nicht vorgebildeten Lesern und Leserinnen als Vagheiten und Ungenauigkeiten erscheint, wurde früher zum bekannten und vorausgesetzten Wissen (Aparā-Vidyā) gezählt, oder es wurde zum Parā-Wissen (höheres Wissen, Brahma-Wissen) gerechnet. Parā-Wissen<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup>1 crore = 10 Millionen

<sup>19</sup>Der Vivekacūḍāmaṇi kann aber auch als eine Theorie angesehen werden, in der die überaus schwierigen Anforderungen an Charaktereigenschaften, Wissen und Herkunft in zugespitzter Form beschrieben werden und in dieser rigorosen Form gar nicht umgesetzt werden können.

<sup>20</sup>Vgl. [S. 29] Hiriyanmal

<sup>21</sup>Die Einteilung in höheres und niederes Wissen besteht auch:

wurde nur denjenigen Menschen mitgeteilt, die dieses Wissen verstehen wollten und konnten, und dann wurde dieses Wissen nur mündlich gelehrt. Das hieß aber nicht, dass Parā-Wissen ein geheimnisvolles, esoterisches Wissen für Eingeweihte war, vielmehr richtete es sich an besonders interessierte Brahmanen.

2. Es gibt auch ganz praktische Erwägungen. Früher gab es kein Papier, und das damals übliche Schreibmaterial von Palmblättern<sup>22</sup> war nur begrenzt vorhanden und zerfiel durch die klimatischen Einflüsse schnell. Der heutige großzügige Umgang mit Papier erleichtert das Notizen-Schreiben. Früher musste auf mündliche Übermittlung zurückgegriffen werden.

Śaṅkara kannte die Yoga-Sūtras sehr genau, er hatte sogar einen Kommentar dazu geschrieben. Dieser Kommentar stellte sozusagen eine eigene Unterrichtseinheit dar, die der Schüler schon beherrschte oder separat studieren konnte.

Um eine Idee davon zu vermitteln, was alles im Vivekacūḍāmaṇi vorausgesetzt und angedeutet wurde, gebe ich nachfolgend eine kurze Übersicht (Genaueres kann im Anhang nachgelesen werden).

- Prāṇāyāma, Atemübungen.  
Damit war das langsame, beruhigende Ein- und Ausatmen gemeint.

Like gold and like water, according to its functions and modifications, one and the same life breath becomes ascending breath, descending breath, diffusing breath, up-breath, and digestive breath [Gri04, V. 97].

- 
- (a) im Buddhismus. Während meines Aufenthaltes in Taiwan im April 2010 habe ich mich in buddhistischen Klöstern erkundigt, warum so viel Bedeutung auf Zeremonien, Gebete, Gesänge, Gong- und Trommelschläge, Bildreproduktionen und Riten gelegt wird. Master Da Huen und Master Da Chan in Puli sowie eine freiwillige Helferin, Sofia, vom Dharma Drum Mountain-Kloster antworteten: „This is for the people. We don’t need it. We know.“
  - (b) im Islam vgl. Ibn Tufail mit dem Inselroman.
  - (c) Im 19. Jahrhundert Eine Unterscheidung in höheres und niederes Wissen machten die Philosophen bzw. Geologen und die Theologen. Jedoch betraf es mehr eine Unterscheidung zwischen elitärem und populärem Denken (vgl. [Pri, S. 43])

<sup>22</sup>Vgl. [Fra53, S. 32]

Those who know say that inhalation, exhalation, yawning, sneezing, secretion, leaving the body, and so on are physiological functions of the vital breath, and hunger and thirst are qualities of the main vital breath .[Gri04, V. 104]

- Yamas und Niyamas

die moralischen Voraussetzungen, um überhaupt Yoga üben zu können.

- Körpersicht

Die Beschreibung und Funktion des menschlichen Körpers werden im Vivekacūḍāmaṇi nicht detailliert beschrieben, sondern nur angedeutet.

- Auffassungen von Psyche

Besonders interessant für Leser und Leserinnen aus dem westlich geprägten Kulturkreis sind die Nuancen, die sich in den Sanskrit-Wörtern ausdrücken, wofür wir im Deutschen nur das Wort ‘Denkapparat’ ‘Psyche’ oder ganz einfach ‘Denken’ haben. Eine derart – vom indischen Standpunkt aus gesehen genaue Differenzierung der Gedankenwelt – weist auf die Wichtigkeit der Gedankenqualität hin. Der Wert einer Handlung hängt von den vorangehenden und begleitenden Gedanken ab, die wiederum von den angeborenen Neigungen und früheren Erfahrungen beeinflusst wurden. Auch dieses Erkennen der Wichtigkeit, was Gedanken auslösen können, gehört meiner Meinung nach zu einer Art höherem Wissen, auch wenn es nicht direkt als Parā-Vidyā<sup>23</sup> (höheres Wissen, Wissen von Brahma, Wissen um die Einheit von Subjekt und Objekt.) bezeichnet werden kann, denn das eigene Denken analysieren zu können, bedarf Übung, Beobachtung- und Analyse-Fähigkeiten.

Differenzierte Angaben dazu finden sich nicht im Vivekacūḍāmaṇi. Es ist jedoch anzunehmen, dass Bewusstsein und Gedankenbeobachtung zum vorausgesetzten aber vermutlich mündlich weiter gegebenen Wissen im Vivekacūḍāmaṇi gehören<sup>24</sup>.

Sich mit den verschiedenen Aufgaben der Psyche (Denkapparat) auseinander zu setzen, und damit verbunden die eigene Gedankenproduktion

---

<sup>23</sup>Parā-Vidyā ist Brahma-Vidyā. [Rad68, Muṇḍaka Upan. I.1.4]

<sup>24</sup>Unter dem Wort ‘Mind’ werden Gedanken, Wünsche, Motivationen, Absichten, Vorstellungen zusammengefasst.

zu analysieren, kann für die persönliche Entwicklung und geistige Bereicherung eines Menschen mit Mumukṣutva (Verlangen nach geistiger Befreiung) bereichernd sein. Der Vivekacūḍāmaṇi und die Philosophie in Indien ganz allgemein haben hier für Menschen in West und Ost viel zu bieten.

- Yogaformen

Nur lose sind die Verbindungen zur Bhagavad-Gītā (vgl. [Gri04, V. 117]) und ([Rad82, 4.17]). Das Wissen daraus wird im Vivekacūḍāmaṇi bloß gestreift. Es werden nämlich die beiden Yogaformen (Bhakti und Karma) in dem Lehrtext nur kurz dargelegt. Sie waren dem damaligen Schüler wahrscheinlich bekannt, dem heutigen westlichen Leser sind sie vielleicht unbekannt. Hingegen wird die dritte Yoga-Form, der Jñāna-Yoga, im Vivekacūḍāmaṇi ausführlich behandelt<sup>25</sup>.

- Karma und Wiedergeburt

Überhaupt nicht erklärt ist die Lehre von Karma und Wiedergeburt, weil sie allen Menschen im indischen Subkontinent bekannt war. Genaueres zu Karma und Wiedergeburt befindet sich im Anhang.

Die verschiedenen philosophischen Schulen wie Yoga, Buddhismus, Jainismus, Cārvāka, Mīmāṃsā etc. haben ihre eigenen Interpretationen zu dieser allgemeinen Worterklärung hinzugefügt.

- Meditation

Der letzte, zur Erkenntnis von Mokṣa (geistiges Frei-Sein, Emanzipation) führende Schritt ist das Nicht-Handeln, das sich z. B. in der Meditation durch das Anhalten der Gedankenbewegungen durch die Stille im Denken ereignet. Das Hinführen zu dieser Erfahrung war Aufgabe des Lehrers und gehörte vermutlich zum Parā-Wissen (höheren Wissen), nicht etwa aus geheimnisvollen Gründen, sondern ganz einfach, weil die wenigsten Menschen sich ihrer Gedanken und deren Kontrolle bewusst waren, oder sie erkannten nicht die Möglichkeit, Brahman über die Meditation erfahren zu können, oder sie hatten nicht die Kraft und Ausdauer für eine regelmässige Meditationspraxis.

Die Meditation wurde schon in den frühesten Upaniṣads erwähnt und somit wahrscheinlich bereits 800 Jahre vor unserer Zeitrechnung geübt.

---

<sup>25</sup>Der Jñāna-Yoga wird in der Bhagavad-Gītā auch 'Sāṃkhya-Yoga' genannt.

Sie findet sich in abgewandelten Formen in allen aus den Upaniṣads entstandenen großen Werken und Religionen. Dazu zählen der Jainismus und der Buddhismus. Auch in der Bhagavad-Gītā und den Sūtras des Patañjali wurden eigene Meditationspraktiken entwickelt, oder es wurde die Meditation ganz allgemein beschrieben. Obwohl die Meditation regelmäßig erwähnt wurde, gab es in den Upaniṣads und im Vivekacūḍāmaṇi keine genaue Schritt für Schritt beschriebene Anleitung, wie man es sich heute wünschen würde. Śaṅkara zählte zwar zahlreiche Meditationsthemen auf und verwies auf die Einpunktigkeit (Ekāgrata) in der Meditation, die detaillierte Unterweisung fehlte jedoch. Wurde sie als für den Schüler bekannte Fähigkeit vorausgesetzt?

Let perceived sense objects, both internal and external, vanish;  
meditate on the Reality which is an embodiment of bliss. Spend  
your time watchfully, for any binding residual Karma-in-action.  
[Gri04, V. 321]

Eine genaue Beschreibung der Meditationspraxis befand sich in dem Satipatthana Sutta des Buddha (vgl. [Goe99]) und in den Yoga-Sūtras des Patañjali (vgl. [Wei86, V. 48]).

- Vicāra, die Methode des Fragens

Vicāra, die Methode des Fragens, d. h. wie gefragt werden soll, um zum korrekten und intensiven Denken zu gelangen, kommt im Text nicht klar zum Ausdruck.

The goal of life is seen to arise from an enquiry in accord with the words of the wise and never by taking sacred baths or performing acts of charity or by hundreds of breathing exercises. [Gri04, V. 13]

Auch diese Fähigkeit wurde vermutlich vom Lehrer mündlich erklärt und eingeübt. Vicāra (fragen, nachforschen, sich kundig machen) kann zu Manana (reflektieren, durchdenken, analysieren) gezählt werden. Es ist ein wichtiges Erkenntnismittel, auch wenn es nicht zu den offiziellen Mitteln der Erkenntnis (Pramāṇa) zählt.

#### 4.3.4 Ziel und Methode von Śaṅkara im Vivekacūḍāmaṇi

Śaṅkara bereitet die Lehre der Upaniṣads in seinem eigenen Werk zu einem Lehrgespräch auf. Die schon beschriebenen Inhalte der Upaniṣads werden

im Vivekacūḍāmaṇi vertieft. Eine teilweise Wiederholung kann daher nicht ausgeschlossen werden.

Ein wichtiges Ziel ist, *Māyā* – *Avidyā* aufzulösen, d. h. zu verstehen, wo die Ursachen für Ignoranz, Missverständnisse und Fehltritte liegt.

Auf diese beiden Prinzipien oder Kräfte bin ich in den vorangehenden Abschnitten schon eingegangen. Hier möchte ich auf noch nicht erwähnte Aspekte eingehen.

- ‘*Māyā*’, the principle of appearance, illusion. The force which shows the unreal as real and presents that which is temporary and short-lived as eternal and everlasting. [Joh96a, S. 229]
- ‘*Avidyā*’, ignorance, it is removed by right knowledge. [Joh96a, S.100]

Dazu heisst es im Vivekacūḍāmaṇi:

Ignorance and its effects are declared to be beginningless. But with the rise of knowledge, the entire effects of ignorance, even though beginningless, are destroyed along with its roots, even as dreams vanish on waking. Though ignorance is beginningless, it is not eternal, like prior non-existence, yet evident. [Gri04, V. 201]

Die Situationen von Verstrickung in schwierige Lebenssituationen, die durch Unwissenheit (z. B. Mangel an Information) aber auch durch Trägheit im Denken entstehen, können mit Hilfe von *Viveka* (der ersten Bedingung des *Jñāna-Yoga*<sup>26</sup>) überwunden werden. Der *Vedānta* kennt keine Erbsünde wie das Christentum, sondern selbstverschuldetes *Avidyā* (Unwissen). Mit ‘richtigem Wissen’ ist *Brahma-Vidyā* (Wissen von *Brahma* und *Mokṣa*) gemeint. Hier zeigt sich, wie optimistisch die indische Philosophie ist, denn das geistige Frei-Sein, *Mokṣa*, ist für jeden einzelnen Menschen und zwar ohne übernatürliche Hilfe möglich (vgl. [S. 11, S. 12] Puligandla).

Die Illusion oder falsche Meinung (*Māyā*) liegt nicht in äußeren Gegenständen, sondern die Unwissenheit bzw das Nicht-Wissen (*Avidyā*) entsteht im Innern, in der Gedanken- und Gefühlswelt eines Menschen. So entwickeln sich Projektionen, Fehltritte und unkontrollierte oder rastlose Gefühlswallungen, die den Menschen in eine psychische Versklavung (englisch ‘bondage’, sanskrit ‘bandha’) verstricken. Die innere Unruhe hindert den ‘*baddha*’ (die an Gier und Machtstreben gekettete Person), seine wahre Natur, das ist *Ātman/Brahman*, das Substratum, zu erkennen.

---

<sup>26</sup>*Jñāna-Yoga* ist der *Yoga* des Wissens, der im Vivekacūḍāmaṇi gelehrt wird.



The abandoning of the body is not liberation, nor that of the staff,  
nor the water pot. Real liberation is the freedom from the knot of  
ignorance in the heart. [Gri04, V. 559]

Gedanken- und Gefühlswelt sind allerdings unsichtbar für andere Menschen.  
„The knot of ignorance in the heart“ kann nur aufgelöst werden durch kon-  
trolliertes, unterscheidendes Denken und nicht durch Handlungen oder Richt-  
linien, die von außen einem Menschen auferlegt werden.

Die Beurteilung der Gedankenwelt (mind) gehört zwar nicht ausdrücklich zu  
Parā-Vidyā, zum höheren Wissen von Brahman, jedoch ist eine hohe intellek-  
tuelle Feinfühligkeit und Beobachtungsfähigkeit notwendig, um zu erkennen,  
was im Denken vor sich geht. Jeder Mensch muss sich in seinem Innern genau  
überlegen, welche Gedanken und Gefühle eine Handlung begleiten können  
oder sollen. Avidyā (Unwissenheit) in Bezug auf die Gedanken-, Gefühlswelt  
und das Nicht-Beherrschen dieser unsichtbaren Gedankenströme tragen da-  
zu bei, die Überlagerungen (Adhyāsa) durch Fehltritte, Projektionen etc.  
zu produzieren, die das wahre Wissen von Brahman verdecken.

Clearly, there is no ignorance apart from the mind. Because the mind  
is ignorance, it is the cause of the bondage of worldly existence. When  
that is still, everything is stilled. When it is active, everything mani-  
fests. [Gri04, V. 171]

Wenn der Wunsch besteht, Māyā und Avidyā aufzulösen, dann können sie  
Auslöser oder Anstoß für eine geistige Entwicklung werden. Dazu trägt im  
Vivekacūḍāmaṇi der Jñāna-Yoga-Weg bei.

Die Methode des Śaṅkara besteht aus einem rigorosen Nachforschen, Unter-  
suchen und Nachfragen nach dem Selbst und nach der Welt, nach dem, was  
Bewusstsein ist und wohin eine solche Suche führen kann.

Das Hauptziel Śaṅkaras im Vivekacūḍāmaṇi ist es, Anleitungen zu geben,  
wie Wissen über Brahman erlangt werden soll, damit der Mensch sich von  
den scheinbaren Fesseln (bondage) befreien kann (vgl. [Gri04, S. 25]). Die  
Hauptschritte auf diesem Erkenntnisweg sind die folgenden:

Hauptschritt I:

- Śravaṇa = Hören vom Lehrer. Für Hiriyanna bedeutet Śravaṇa aber  
nicht nur reines Buchwissen (vgl. [Hir09, S. 380]) oder Auswendig-  
Lernen. Mit den Worten der Upaniṣads „Sich nahe beim Lehrer nieder-

setzen“ wird auch ein persönlicher Bezug zwischen Lehrer und Schülern angedeutet.

- Manana = das Nachdenken über das Gehörte, Analysieren und vermutlich auch Diskutieren und Interpretieren. Das konnte nur im Kopf des Schülers geschehen, da es keine Übungsbücher und Schreibhefte gab. Heute würde man das als Hausaufgaben bezeichnen, einen Schulstoff lernen, üben, begreifen und überdenken.
- Nididhyāsana = Meditation, ein tiefes Sich-Versenken in der Zurückgezogenheit <sup>27</sup>.

Rechte Tugenden und Charaktereigenschaften wurden als schon vorhanden vorausgesetzt oder sollten mit der Unterstützung der Lehrer weiter entwickelt werden.

## Hauptschritt II:

Als nächster wichtiger Schritt folgt parallel zu Hauptschritt I die Praxis des Jñāna-Yoga mit den vier Schwerpunkten. Dieser Yoga wird in der Bhagavad-Gītā nur ansatzweise beschrieben. Der Advaita-Vedānta kann als Jñāna-Yoga bezeichnet werden. Der Vivekacūḍāmaṇi ist nicht das einzige Buch, welches als Lehrweg den Jñāna-Yoga vorstellt. Dieser Yoga des Wissens und der Erkenntnis wird im Vivekacūḍāmaṇi im Gespräch zwischen Lehrer und Schüler vorgestellt, ohne dass er jedoch ausdrücklich als ‘Jñāna-Yoga’ bezeichnet wird.

Die vier Schwerpunkte des Jñāna-Yoga lauten:

1. Viveka = Unterscheidungsvermögen erarbeiten, damit ist zuerst die Unterscheidung von dem, was Brahman-Wissen, das Ewige, ist und was nicht Brahman-Wissen, das Vergängliche, ist. Es soll unterschieden werden, was das Selbst (Brahman) ist und was das Nicht-Selbst, die Welt, die Phänomene, das Sich-Verändernde, ist. Im weiteren Sinne verstehe ich darunter ein vernünftiges Unterscheiden und rationales Erfassen von Gegenständen, Situationen, emotionalen und geistigen Zuständen,

---

<sup>27</sup>‘Nididhyāsana’ - Meditation, auch ‘Dhyāna’ (Dhyāna ist im Yogasūtra des Patañjali eine Vorstufe zu Samādhi), ‘Samādhi’ und ‘Bhāvanā’ genannt, findet sich in fast allen Upaniṣads. Die Praxis der Meditation hat ihre Wurzeln vielleicht schon in den Veden und im Yoga. Der Yoga des Patañjali enthält eine genauere Beschreibung der Meditationsthemen.

das vorbereitend sein kann für das Erkennen des Ewigen und des Sich-Verändernden<sup>28</sup>.

2. Vairāgya = Eine unegoistische Haltung und Leidenschaftslosigkeit weltlichen Dingen gegenüber ausüben,
3. Samādhi-Ṣaṭaka-Saṁpatti = Die sechs Tugenden der Konzentrationshilfe beherzigen. Es sind Śama - mastery over the mind, Gedankenkontrolle oder Beherrschung, Dama - Wilful control over the senses, Beherrschung der Sinne, Upama - Withdrawal, Zurückziehen der Sinne, die Aufmerksamkeit nach innen richten, Titikṣā - Forbearance, das Aushalten-können von unangenehmen Situationen, Śraddhā - Faith, Zuversicht, Glaube (Es handelt sich hier nicht um einen blinden Glauben, sondern um einen Glauben, der sich auf Vernunft, Nachdenken und Beurteilen gründet.) Samādhāna - Single-pointedness or concentration of the mind, einpunktige Konzentration ([Fou08, Lesson 3].),
4. Mumukṣutva = Den ernsthaften Wunsch nach Befreiung ausdrücken.

#### Hauptschritt III:

Im letzten Stadium der Erkenntnis-Suche muss der Schüler verstehen, dass er nicht über das Verrichten von guten Taten oder die intellektuelle Anstrengung zum Erkennen von Brahman kommt, sondern nur über die Meditation. Das Erfahren des reinen Bewusstseins (Brahman/Ātman) entsteht in der Meditation. Es wird zwar durch das Abtragen der Überlagerungen (Adhyāsa, superimposition)<sup>29</sup>, die durch Avidyā (Nicht-Wissen) entstanden sind, vorbereitet, weil sich dadurch der Lebenswandel läutert. Aber nicht über ein Aha-Erlebnis oder ein Wunder kann das Abtragen geschehen, sondern in mühevoller Kleinarbeit des Jñāna-Yogas und der erlangten Fähigkeit von Viveka. Dazu müssen Charaktereigenschaften und Wissen entwickelt werden. Schließlich führt die meditative Erfahrung zum Brahma-Vidyā, dem Wissen um Brahman.

Śaṅkara gibt keine Schritt-für-Schritt-Hinführung in die Meditation, wie sie heute in modernen Büchern aufs genaueste beschrieben wird. Aus meiner Sicht ist es kaum möglich, mit Hilfe des Vivekacūḍāmaṇi meditieren zu lernen. Trotzdem enthält sein Text wertvolle Hinweise, die für ein Meditieren

---

<sup>28</sup>Menschen sind, im Gegensatz zu Tieren, durch den Einsatz ihres Verstandes, fähig, zwischen moralisch verwerflichen und guten Handlungen zu unterscheiden. Sie können, so die indische Sicht, durch weiteres Lernen zwischen dem Ewigen und dem Vergänglichen unterscheiden. [Fou08, Lesson 3]

<sup>29</sup>Überlagerungen (Adhyāsa) entstehen durch Projektionen, falsche Urteile und Sichtweisen.

zu beachten sind. Die äußere Stille, das ist die Umgebung, sowie die innere Stille, das ist die Gedankenruhe, sind absolut notwendig für die Meditation, durch die nicht eine übernatürliche Erleuchtung erfahren wird, sondern Friede, inneres In-Sich-Ruhen.

[...] Therefore remain silent, always identifying yourself with That, the Self, non-dual bliss, to attain supreme peace. [Gri04, V. 526]

Für die geistige Anstrengung ist die Führung eines erfahrenen Lehrers und der Erfahrungsaustausch mit ihm notwendig. Aber auch die Auseinandersetzung mit den Schriften (früher die Veden, heute Bücher, Internet, Zeitschriften) wurde verlangt. Aber für den letzten Schritt, das ist die Meditation, braucht der/die Suchende das Allein-Sein, die äußere Ruhe, die innere Stille und sehr viel Zeit ohne irgendwelche körperliche oder geistige Aktivitäten.

Thus, having understood the supreme Truth on the authority of the scriptures, the instructions of the Master, and by one's own reasoning, with the sense organs perfectly controlled and the mind concentrated, the disciple became immovable in a lonely place, established in the Self. [Gri04, V. 480]

Sind die Bedingungen der äußeren und inneren Ruhe gegeben, muss die Einpunktigkeit der Gedanken als letzte Aufgabe angestrebt werden. Darauf weist Śaṅkara in folgenden Versen hin:

Through one-pointed absorption in which the mind has been perfectly stilled, realize the Truth of the Self with the clear eye of knowledge. If it is directly experienced, the meaning of the words of the scripture will never cause any doubt again. [Gri04, V. 474]

Restrain speech in the mind; restrain that in the intellect: restrain the intellect in the witness of the intellect; and merging that also in the infinite absolute Self, attain supreme peace. [Gri04, V. 370]

Die Meditationspraxis wird also höher eingestuft als das Denken, die geistige Anstrengung und die geistige Unterscheidungskraft (Viveka), obwohl Śaṅkara in zahlreichen Versen unermüdlich zum Denken aufgefordert hat, denn Viveka führt zu Mokṣa. Zum Erlangen von Mokṣa (innere Freiheit) braucht es die Meditationspraxis. Davon war auch Buddha überzeugt, denn er soll ebenfalls (natürlich sehr viel früher) eine Meditationspraxis entwickelt haben (vgl. [Goe99]). In meiner Arbeit begründe ich jedoch die Vorrangstellung von Viveka für den Menschen der heutigen Zeit.

Der Vivekacūḍāmaṇi wird durch die intellektuelle Aktivität von Śravaṇa (zuhören, aufnehmen) und Manana (reflektieren, geistig verarbeiten), durch die charakterlichen Anforderungen und die meditative Erfahrung zu einem ganzheitlichen Lehrweg, der nicht nur für Indien sondern auch für den Westen eine intellektuelle Herausforderung darstellt.

#### 4.3.5 Charakterzüge und Mokṣa

Alle Bemühungen im Vivekacūḍāmaṇi zielen daraufhin:

- Nicht-Wissen (Avidyā) aufzulösen,
- Viveka (Unterscheidungsfähigkeit) zu stärken,
- Brahman/Ātman in allem zu erkennen,
- Mokṣa zu verwirklichen.

um dann in dem friedevollen, geistig emanzipierten Zustand von Mokṣa weitzuleben.

J. Grimes definiert diesen Zustand wie folgt:

- Mokṣa, liberation, spiritual freedom. [Joh96a, S. 233]

Die praktische Umsetzung wird im Vivekacūḍāmaṇi mit dem Mittel von Sādhana Catuṣṭaya, auch 'Jñāna-Yoga' genannt, und durch die Meditation gelehrt.

Der Übungsweg, die Methode, besteht aus der Aneignung von als wertvoll und notwendig erachteten Werten wie zum Beispiel Vairāgya, die in Handlungsformen wie distanziertes, unegoistisches Handeln münden und vor allem Viveka, die Unterscheidungsfähigkeit.

Noch einmal zur Erinnerung. Der Jñāna-Yoga verlangt folgende vier Charakterzüge:

1. Viveka - Unterscheidungsvermögen, damit ist nicht nur die geistige Fähigkeit gemeint, sondern auch der Wille und der Wunsch, diese Fähigkeit einzusetzen.
2. Vairāgya - selbstlose, unpersönliche Haltung, nicht auf den Ausgang einer Haltung oder Handlung bedacht,

3. Samādhī-Satṛka-Sampatti, oder Samādhī Guṇa, oder Śat-Sampat<sup>30</sup>,
4. Mumukṣutva - intensives Verlangen nach geistiger Befreiung (Freiheit, Emanzipation, Mokṣa).

Die Wertvorstellung des Jñāna-Yoga enthält hoch gesteckte Ziele, Idealvorstellungen, die ein Mensch erst nach „Millionen von Leben“ erreichen kann.

[...] As for discrimination between the Self and the not-self, direct Self-realization, continuous union with the Absolute, final and complete liberation are not to be obtained without meritorious deeds done a hundred billion well-lived lives. [Gri04, V. 2]

Diese in ihrer reinen Form wohl unerreichbaren Werte zeigen, dass ein Idealzustand des Menschen im Vivekacūḍāmaṇi beschrieben wird. Es umfasst einen geistigen Zustand, im Gemüt, in der Gedankenverfassung eines Menschen und nicht in den äußeren Handlungen. Eine solche Anstrengung kann nur geleistet werden, wenn Mumukṣutva (ein intensives Verlangen) am Anfang einer inneren Arbeit steht und mit aller Kraft den Menschen vorantreibt und den Wunsch wach hält, sein Ziel zu erreichen<sup>31</sup>.

Ein brennender Ehrgeiz, viel mehr als eine einfache Sehnsucht, viel mehr als P. Taylors ‘spirit’ ([Tay86, S. 264]) oder Frankenass ‘Wohlwollen’ ([Fra85, S. 64]) treiben den Suchenden innerlich an, die anderen drei Werte in persönliche Charaktereigenschaften umzusetzen und Mokṣa zu erreichen.<sup>32</sup>

Mokṣa ist keine Tätigkeit, sondern ein Zustand. Streng genommen wird ein Zustand nicht zur philosophischen Tätigkeit des Denkens gerechnet. Viveka und distanziertes Handeln, nämlich mit Vairāgya bilden nur Vorstufen oder Vorbereitungen auf Mokṣa. Erst über das Erfahren in der Meditation als letztem Schritt und dem darauffolgenden Verstehen entsteht das innere, geistige Frei-Sein.

Jedoch braucht es das Wissen, die Unterscheidungsfähigkeit (Viveka) und das rechte Handeln mit Vairāgya, um überhaupt in der Meditation sitzen zu

---

<sup>30</sup>Śama - innere Ruhe, Dama - Selbstbeherrschung, Uparati - Kontrolle der Gedanken, Titikṣā - Ausdauer, Śraddha - Vertrauen, Samadhāna - Konzentration, Einpunktigkeit der Gedanken.

<sup>31</sup>Mumukṣutva wird nicht am Anfang sondern erst als vierter Punkt genannt. Meiner Meinung nach müsste dieser intensive Wunsch am Anfang, als erster Punkt stehen, denn ein intensiver Wunsch nach geistiger Befreiung muss jede der drei anderen Charakterhaltungen begleiten.

<sup>32</sup>Die Übersetzung von ‘Mokṣa’ als ‘Befreiung’, ‘Freiheit’, ‘Emanzipation’ wird in diesem Kapitel noch nicht behandelt.

können.

Der Viveka $\bar{u}$ dāmaṇi hat seinen Namen von der nach Śāṅkara wichtigsten Charaktereigenschaft Viveka (Unterscheidungsvermögen) erhalten.

Für die schon oft beschriebene Fähigkeit Viveka schreibt J. Grimes:

- viveka, discrimination, an awareness, by means of which one can tell the true from the false [...]. [Joh96a, S. 415]

Der Schüler soll mit Viveka das innere Selbst, das immer da-seiende Selbst oder  $\bar{A}$ tman, von dem sich beständig verändernden Ich, das unsere Persönlichkeit ist, unterscheiden. Diese Fähigkeit gehört zu den 9 Segnungen. ([Gri04, V. 2])

Viveka ist notwendig, um das Erkennen von Wunschdenken, subjektiven Urteilen, egozentrischen Sichtweisen zu ermöglichen, welche objektives Einschätzen von Lebenssituationen verhindern. Unwissenheit, dazu gehören Fehleinschätzungen oder Enttäuschungen, muss ständig mit Hilfe von Viveka aufgedeckt und erkannt werden. Unwissenheit im Leben begegnet uns auf Schritt und Tritt, meistens in Form von Fehleinschätzungen, die dann unzählige persönliche Schwierigkeiten nach sich ziehen. Beispiele dazu sind: das Fahren auf vereisten Straßen, was leicht zu Unfällen führen kann, die Enttäuschung nach anfänglichem Verliebtsein, ein falscher Aktienkauf, die falsche Selbsteinschätzung einer Person, die zu Überheblichkeit oder zu Selbstverachtung führen kann, usw.

That [correct knowledge] only is attained by right discrimination between the Self and not-self. Therefore, discrimination must be made between the inner Self and the non-real individual. [Gri04, V. 205]

Zusammen mit Vicāra (fragen, nachfragen, nachforschen) beginnt das Auswählen und Erkennen von Māyā und Avidyā und das Aufdecken von falschen Sichtweisen im Leben. Das Beispiel des auf dem Boden liegenden Seiles, das aus Unwissenheit für eine Schlange gehalten wird, zeigt, dass Unwissen, falsche Meinung oder falsches Einschätzen durch Nachforschen, Nachfragen, Unterscheiden und Beurteilen aufgelöst werden kann und zum richtigen Erkennen führt.

Proper enquiry establishes a conviction about the true nature of the rope and removes the great suffering of worldly existence caused by the delusory snake. [Gri04, V. 12]

The unwavering conviction that the Absolute alone is real and that the empirical world is non-real is well-spoken of as discrimination between the eternal and the non-eternal. [Gri04, V. 20]

Meine Interpretation aus heutiger Sicht lautet: Eine ausgezeichnete Bildung, Forscherdrang, umfangreiches Faktenwissen, lebenslanges Lernen – all das soll eingesetzt werden und auf jede Erfahrung unseres Lebens angewendet werden, um richtige Entscheidungen treffen zu können.

Die innere Verpflichtung, eine hohe, angeborene Intelligenz zu nutzen, d. h. Fähigkeiten von Viveka (Unterscheidungsvermögen) und Vicāra (fragen, nachfragen, erforschen) auszubilden und sich durch Wissensaneignung und Charakterstärkung weiterzuentwickeln, liegt auf der Hand. Wer es nicht tut, ist für Śāṅkara ein Narr:

What a greater fool is there than a person who, having obtained this rare human birth, together with bodily and mental strength, fails, through delusion, to realize their own highest good?. [Gri04, V. 5]

- ‘vairāgya, dispassion, detachment’. [Joh96a, S. 395]

Mit ‘Vairāgya’ (englisch ‘detachment’, deutsch ‘unegoistische, leidenschaftslose Haltung, nicht auf die Folgen einer Handlung achtend’) wird die selbstlose innere Haltung bezeichnet, die nicht auf die Früchte und Folgen der Handlung achtet, sondern die Aufmerksamkeit auf die Handlungen richtet. Selbstverständlich soll eine Handlung ehrlich, nützlich, rechtschaffen, wertvoll und gut sein und nicht etwa schädlich oder verletzend für Handelnde oder Betroffene. Jede Handlung soll außerdem noch ohne Profitdenken und ohne egoistische Motive vollzogen werden. Mit dieser uneigennützigen Haltung sollen alle Arbeiten verrichtet werden. Kommt dazu noch ein intensiver Wunsch nach geistigem Voranschreiten und nach einem inneren Frei-Sein, dann werden Gleichmut und Ruhe die Entwicklung des Suchenden unterstützen. Auch Vairāgya<sup>33</sup> zieht sich durch die Upaniṣads und den Vivekacūḍāmaṇi wie ein roter Faden.

Only when one’s detachment and longing for liberation are intense will the practice of tranquillity and so on become meaningful and bear fruit. [Gri04, V. 30]

Mit der Unterscheidungskraft (Viveka) und einer uneigennützigen Haltung (Vairāgya) kann der nächste Schritt in Richtung Zurückziehen der Sinne und Meditation unternommen werden. Für eine gute Meditation sind die Fähigkeiten von Uparati (Kontrolle der Gedanken) und Samadhāna (Konzentration) notwendig.

---

<sup>33</sup>Genauerer zu Vairāgya befindet sich im Anhang.



The fruit of detachment is wisdom; the fruit of wisdom is withdrawal.  
That leads to the experience of the bliss of the Self, which in turn leads  
to peace. [Gri04, V. 420]

Die sechs Tugenden und geistigen Fähigkeiten verkörpern Werte, die ein Schüler des Vivekacūḍāmaṇi verinnerlichen und immer wieder üben muss. Sie werden zusammengefasst unter dem Namen ‘Samādhī-Guṇa’ oder ‘Samādhī-Saṭṭha-Sampatti’ und bilden die dritte Anforderung des Jñāna-Yoga<sup>34</sup>. Sie sind nicht nur wertvoll für den Träger dieser Eigenschaften selbst, sondern auch ganz offensichtlich für seine ganze Umgebung, in der er lebt, denn er schafft damit eine friedliche Atmosphäre für sich selbst und das ganze soziale Umfeld.

Werden Gedankenbewegungen (mind) als solche erkannt und als nächster Schritt auch bewertet, und wird eine erwartungslose innere Haltung gepflegt, so entsteht eine innere Ruhe (Śama), ein Moment der Erholung und des Innehaltens für den Übenden, denn egoistische, unruhige Gedanken werden immer wieder ausgeschaltet. Ihre Abwesenheit gibt Platz für ein Gefühl von Ruhe, Ausgeglichenheit und Klarheit. Śaṅkara benutzt hier eine poetische, bilderreiche Sprache:

Water associated with mud is not clear, but becomes clear when the mud is removed. Similarly, the Self shines effulgently when whatever tainted it is removed. [Gri04, V. 206]

- nididhyāsana, meditation, it is one of the principle aids to liberation. [Joh96a, S. 245]

Als schwierigsten Wert, den es gilt, sich anzueignen, kann die Einpunktigkeit der Gedanken (Ekāgrata oder Samadhāna) in der Meditation bezeichnet werden. Die Sanskrit-Wörter ‘Dhyāna’, ‘Nididhyāsana’, ‘Bhāvanā’ werden mit ‘Meditation’ übersetzt<sup>35</sup>.

Um über längere Zeit eine Einpunktigkeit der Gedanken zu erreichen, braucht es Ausdauer im Üben (Titikṣā) und Vertrauen (Śraddha) in den Erfolg der Anstrengung. Im Vivekacūḍāmaṇi lauten die Anweisungen:

One-pointedness is said to be the perfect establishment of the mind forever in the pure Absolute; not through any indulgence of the mind. [Gri04, V. 24]

---

<sup>34</sup>Diese sechs Tugenden bzw. geistigen Anforderungen heißen Śama - innere Ruhe, Dama - Selbstbeherrschung, Uparati - Kontrolle der Gedanken, Titikṣā - Ausdauer, Śraddha - Vertrauen, Samadhāna - Konzentration, Einpunktigkeit der Gedanken.

<sup>35</sup>Mit ‘Meditation’ werden im Westen auch das konzentrierte Überdenken eines bestimmten Themas gemeint. Die Meditation im Vivekacūḍāmaṇi beinhaltet das Auflösen von Subjekt und Objekt, was nur in der Gedankenstille geschehen kann.

[...] But, the person who remains in deep concentration, attains perfection. Therefore, carefully remain in perfect concentration. [Gri04, V. 329]

Im Laufe dieser Arbeit wird die Meditations-Praxis weiterhin beschrieben und beurteilt.

Werte in Charakterhaltungen umzusetzen und diese dann zu leben, ist die Aufgabe des Schülers, der dem Vivekacūḍāmaṇi folgen will. Wie schon erwähnt, es ist ein Idealzustand, den Śāṅkara beschreibt. Diese Aufgabe kann nicht etwa nur zu bestimmten Zeiten geübt werden, sondern soll zu jeder Zeit, in jeder Minute umgesetzt werden. Ständige Konzentration, Achtsamkeit und Selbst-Kontrolle sind dazu notwendig.

#### 4.3.6 Geistige Arbeit

Sich Werte aneignen und in Charaktereigenschaften umwandeln, stellt eine bewusste geistige Arbeit dar und erfordert auch ein methodisches Vorgehen. Jede Lehranweisung im Vivekacūḍāmaṇi bezieht sich auf eine Willensanstrengung, z. B. ruhig bleiben statt zu schreien, z. B. rational denken, unterscheidend urteilen (Viveka) und erkennen, dass hier eine unehrliche Handlung vollzogen wird, z. B. bewusst auf die Gedankenkontrolle (mit Hilfe von Vairāgya) und die Gedankenreinigung achten. In der Gedankenkontrolle und Gedankenreinigung müssen die auftauchenden Gedanken immer wieder analysiert werden, z. B. auf Machtstreben, Egoismus oder Verleumdung. Schließlich folgt die Konzentration auf einen Gedanken (Ekāgrata, Samādhi) oder das völlige Stille-Werden der Gedankenregungen in der Meditation (Nididhyāsana). All das bedeutet eine große geistige Anstrengung.

Śāṅkara zeigt im Vivekacūḍāmaṇi, dass nur über das reine Denken und die anschließende Meditation Erkenntnis und inneres Frei-Sein gewonnen werden kann. Das innere Frei-Sein entspricht einer Änderung der Blickrichtung auf die Schwierigkeiten des täglichen Lebens.

Handlungen allein, behauptet Śāṅkara, bringen keine Befreiung, denn eine Handlung umfasst nicht die Gedankenbewegungen, nicht die gedankliche Umgebung einer Handlung und nicht die Motive für die Handlung. Und gerade die Änderung der Blickrichtung ist Śāṅkara und dem ganzen Vedānta wichtig.

Nicht nur Handlungen bringen keine endgültige Befreiung. Auch Worte führen nicht zum Ziel. Ja, beides hindert den Schüler daran, im Denken und in

einem nächsten Schritt in der Gedankenstille zu verweilen.

The flowing together of many words is like a great forest which causes the mind to wander confused. Therefore, those who know this Truth should earnestly endeavor to know the true nature of the Self. [Gri04, V. 62]

In diesen Versen ist eine Warnung vor zu viel und nichts-sagendem Geschwätz zu erkennen. Reden ist eine Form des Handelns, und Handeln führt, so betont Śaṅkara, nicht zur letzten Emanzipation. Inneres Frei-Sein kann nur in der Gedankenstille stattfinden.

## 4.4 Heutige Sicht

Kritisch mag aus westlicher Sicht gefragt werden, ob die Methode und die Mittel der Upaniṣads bzw. des Vedānta, und im weiteren Sinne betrifft es auch den Vivekacūḍāmaṇi, richtig sind, denn sie begünstigen die Vernichtung jeder Form von Individualität und Spontaneität. Durch die Regeln des Kastensystems und durch die Anforderungen des Jñāna-Yogas an die Schüler wird eine freie, Gemeinschaft fördernde, kreative und originelle Entfaltung der Persönlichkeit unterbunden. Allerdings verstehen wir heute unter ‘individuellen Entfaltungsmöglichkeiten’ etwas anderes als die Menschen zur Zeit des Vedānta.

Jñāna-Yoga, der Yoga des Wissens: Der traditionelle Weg des Wissens eliminiert das Individuum und das Universum. [Aur72, S. 929]

Jede auf solcher Weltschau beruhenden Kultur wird dazu neigen, die einmaligen, persönlichen Qualitäten der verschiedenen Menschen, durch die sie geformt wird, zu übersehen. [Zim61, S. 368]

Auch Zimmer beklagt, wie obiges Zitat verdeutlicht, also die Geringschätzung der individuellen Persönlichkeit, wie wir sie im Westen verstehen. Jede Form von Selbstentfaltung und Selbstäußerung muss bei einer derartig strengen Disziplin vernachlässigt werden. Als Unterdrückung der eigenen Entfaltungsmöglichkeiten wurden die Forderungen der Upaniṣads jedoch nicht empfunden. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe war den Menschen dieser Zeit wichtig und bot ihnen Schutz. Auch in der westlichen Welt zählte die einzelne Person als individuelle Persönlichkeit wenig. Erst mit der Aufklärung entstand das Recht auf Selbstbestimmung und Individualität. Die Frage, ob ein Mensch bei einer derartige Disziplin einfach überfordert ist, stellt sich ganz allgemein

nicht nur für den Vivekacūḍāmaṇi sondern auch für die Bhagavad-Gītā.

Die Meditationspraxis betreffend treten aus der heutigen, schnell-lebigen Zeit ebenfalls Fragen auf:

- Werden in der heutigen Zeit überhaupt Menschen einen solchen Lehrweg beschreiten wollen?  
Dass sich nur wenige Menschen auf diese Disziplin einlassen wollten, zeigt der Vivekacūḍāmaṇi, indem in diesem Text vorausgesetzt wurde, dass es sich um erwachsene Brahmanen handelte, die schon sehr viel Allgemeinwissen und Konzentrationsfähigkeiten besaßen.
- Fällt den meisten im Arbeitsleben stehenden Menschen eine strenge Meditationspraxis nicht zu schwer?

Manche Meditationskurse stellen strenge Bedingungen, in denen über Wochen geschwiegen wird, Bücher Telefonate, Fernsehen verboten sind, um damit das innere Still-Werden zu fördern.

- Ist die Lehre des Vivekacūḍāmaṇi wegen der Schwierigkeit, sie auf Wahrheit empirisch zu prüfen, unwissenschaftlich?  
Ist geistige Anstrengung und geistiges Bemühen für andere außen stehende Menschen überhaupt nachvollziehbar? Geistige Anstrengung, so wie sie in dem Lehrtext verlangt wird, verbunden mit Willensanstrengung ist unsichtbar und kann nur schwer nachgewiesen und sichtbar gemacht werden. Mit Hilfe von Untersuchungen in der Neuropsychologie ist es aber heute möglich, Gehirnwellen zu messen, die durch die Meditation beeinflusst wurden. Beobachtungen und Befragungen können sehr wohl über innere Vorgänge Auskunft geben. Ich habe jedenfalls versucht, mit Hilfe der angeführten Zitate diese geistige Arbeit kenntlich zu machen.
- Ist für die Philosophie die Meditationspraxis wichtiger als die Unterscheidungsfähigkeit Viveka? Was ist für den Menschen heute in Ost und in West nützlicher, die Meditationspraxis oder die Unterscheidungsfähigkeit Viveka?



# Kapitel 5

## Wegbereiter des Vivekacūḍāmaṇi

In diesem Teil der Arbeit nehme ich eine Einteilung und Beurteilung des Vivekacūḍāmaṇi vor. Es ist eine durchaus subjektive Überlegung, ein Hinterfragen, ob die grossen Werke der Philosophie in Indien von einem bestimmten, eher ungewöhnlichen Standpunkt aus betrachtet werden können, so dass sie als Wegbereiter für Gedankenkontrolle, Gedankenstille und Meditationserfahrung dienen können.

### 5.1 Die drei ausgewählten Werke

Wenn die Veden sich hauptsächlich mit Hilfe von Riten und Ritualen um die Reinigung des Geistes bemühten, ist das Ziel des Vedānta, den Geist und den Intellekt auf das Wissen von Brahman/Ātman vorzubereiten. Ein solcher kontinuierlicher Prozess der Bewusstwerdung von Denkprozessen und Meditationserfahrungen zieht sich bei einem Menschen über ein ganzes Leben hin, denn es ist mit viel Überprüfen und Üben verbunden. In den philosophischen Werken des Vedānta, an denen mehrere unbekannte Autoren beteiligt waren, sowie im Dhammapada des Buddha und in den Yoga-Sūtras des Patañjali zeigt sich dieser Prozess der Gedanken- und Gefühlskontrolle sowie in der Umsetzung der intuitiven Erfahrung von Meditationsarten. Während dieser Zeit (seit ungefähr 600 v. Chr.) machten sich auch Einflüsse aus dem Mittelmeergebiet bemerkbar. Die großen monotheistischen Religionen wie das Judentum und der Zarathustraglaube gaben neue Impulse durch ihre Heils- und Erlösungslehre. Wörter wie ‘Abraham’ - ‘Brahman’ und ‘Christus’ - ‘Kṛṣṇa’ deuten auf einen Austausch von Wissen und Beeinflussung hin ([Wei86, S. 138]).

Als mögliche Wegweiser für den Vivekacūḍāmaṇi habe ich drei Werke ausge-

wählt. Sie weisen einen großen Teil der Ziele und praktischen Umsetzungen auf, die im Vivekacūḍāmaṇi wieder zu finden sind<sup>1</sup>.

Zum besseren Verständnis meiner Auswahl der Werke möchte ich vorausschicken:

- Die Wahl der Lehrmethode und des Lehrers entsprechen den geistigen Fähigkeiten und Neigungen der Schülerinnen und der Schüler.

Der Vivekacūḍāmaṇi beschreibt diese Unterscheidung nach Charakter und Bedürfnissen der Suchenden:

Success depends chiefly upon the qualification of the seeker. Place, time and other such circumstances are merely auxiliaries [Gri04, V. 14].

Im Wörterbuch desselben Autors unter ‘Adhikāri-bheda’:

Aspirants are distinguished by different qualifications. All are not capable of apprehending the same truth. Thus some are taught action (karma) others are taught devotion (bhakti) and still others are taught wisdom (jñāna) [Joh96a, S. 27]

Die Auswahl eines Lehrweges und das Angleichen an die Bedürfnisse und Fähigkeiten eines oder vieler Menschen soll im Folgenden durch meine Auswahl gezeigt und begründet werden.

Das älteste Werk meiner Auswahl ist das Dhammapada des Buddha. Da Śāṅkara gegen den Buddhismus argumentierte, vermute ich, dass er die genannte Schrift kannte. Dieses Werk ist eines der Fundamente des Buddhismus. Es war aber nie von Buddha als Religion gedacht, sondern als Pfad oder Leitfaden für ein Leben voller Frieden. Die Entstehung dieser Schrift führt auf das sechste Jahrhundert v. Chr. zurück, wurde aber erst sehr viel später schriftlich festgehalten.

Das nächste Werk, die Yoga-Sūtras des Patañjali, gehört dem Yoga-System an. Der Yoga wird nicht zu den Upaniṣads gezählt und soll sogar bis in die vorvedische Zeit zurück reichen. Die Yoga-Sūtras des Patañjali entstanden erst

---

<sup>1</sup>Mit dem Vivekacūḍāmaṇi schafft Śāṅkara ein Werk, in dem er den Jñāna-Yoga vom Bhakti- und Karma-Yoga abgrenzt.

zwischen 200 vor und 200 nach Chr. und wurden von Patañjali aufgeschrieben<sup>2</sup>. Patañjali hat in seinem Leitfaden (Sut-Faden) nichts Neues entwickelt, sondern eine Zusammenfassung des schon lange existierenden Yoga-Wissens geliefert. Dieses Wissen war auch Buddha bekannt, denn er hatte auf seiner Suche nach einer geeigneten Methode die verschiedenen zu seiner Zeit bekannten Disziplinen und Emanzipationswege erkundet.

Als jüngstes Werk entstand die Bhagavad-Gītā, in der sich ebenfalls Gedankengut der Upaniṣads und des Yoga wiedererkennen lassen, und über die Śaṅkara ebenfalls einen Kommentar verfasste.

Die Auswahl dieser drei Werke soll zeigen, dass sie einer Pyramide ähnlich, von einem breiten Fundament über einen schmalen Mittelbau auf eine Spitze weisen. Oder sie ähneln einem geflochtenen Zopf. Die Upaniṣads-Strähne und die Yoga-Strähne sind in allen drei Werken mit hinein geflochten und enden in einer immer feineren Zopfspitze. Das Fundament der Pyramide bildet das Dhammapada mit dem Einfluss von Upaniṣads und Yoga. Es ist an alle Menschen gerichtet ungeachtet der Kasten, des Geschlechtes und des Alters<sup>3</sup>. Die Anweisungen betreffen den täglichen Umgang miteinander, die raue Sprache, das Stehlen, das Lügen, den richtigen Beruf und eine einfache Form der Meditation. Alles, was Wissen und Spekulation betrifft, wird ausgeklammert. Keine Diskussion über die Seele, das Leben vor und nach dem Tod findet sich in dieser kleinen Schrift.

Ich werde im nächsten Abschnitt zeigen, dass das Dhammapada eine Art Basis im Blick auf den Vivekacūḍāmaṇi bildet, in der hauptsächlich das niedere Wissen zur Befreiung von Leid führen kann. Aber auch hier führt die Meditation als letzter Schritt zum inneren Frei-Sein.

Die Yoga-Sūtras verlangten etwas mehr Disziplin, auch das Selbststudium (Svadyāya und Tapas, Disziplin (willentliche, geistige Anstrengung), sowie ein Mass an Reinlichkeit (Śauca) wurden erwartet. Ein gewisser Sinn für Sauberkeit spricht für eine verfeinerte Lebenskultur. Aber auch hier war es allen Kasten und Menschen möglich, durch die Yoga-Disziplin zu Kaivalya (Freiheit, Frei-Sein) zu gelangen.

Ebenfalls mit Blick auf den Vivekacūḍāmaṇi liefern die Yoga-Sūtras Basisin-

---

<sup>2</sup>Falsche und ungenaue Zeitangaben wie die nachfolgende sind unwissenschaftlich: „Thousands of years ago the sage Patanjali, who compiled the Yoga Sutra, and the Buddha both promised [...]“. [McG, S. 69]

<sup>3</sup>vgl. [Hir09, S. 87]



formation und Techniken für Śāṅkara, die dieser aber auf eine ganz individuelle und eigene Art erklärt und im *Vivekacūḍāmaṇi* verarbeitet (vgl. [Gri04, V. 120] und [Wei86, II.29]).

In der Bhagavad-Gītā werden hauptsächlich Kṣatriyas und Brahmanen angesprochen. Hier ist der schon schmalere Teil der Pyramide zu erkennen. Nicht alle Menschen sind in der Bhagavad-Gītā angesprochen und haben Zugang zu Karma- oder Jñāna-Yoga. Den beiden höheren Kasten waren die Yamas und Niyamas (Verhaltensregeln) des Patañjali sowie Śīla (Verhaltensregeln) des Buddha bekannt, bzw. ihr Dharma verpflichtete sie, diese Gebote einzuhalten. Z. B. sollten Kṣatriyas die Bevölkerung gegen Feinde schützen, nicht aber die eigene Bevölkerung töten, ausrauben oder bestehlen. Brahmanen sollten sanftmütig, ehrlich und fähig zur Konzentration sein (sattvische Haltungen) und die Priesterdienste ordentlich verrichten.

Der *Vivekacūḍāmaṇi*, als Spitze der Pyramide, richtete sich ausschließlich an Brahmanen, an diejenigen, die schon Konzentrationsfähigkeit (Samadhāna), Beherrschung der Gedanken und der Sinne (Uparati), Standfestigkeit und Ausdauer besaßen und weiter entwickeln wollten.

Wenn nun noch die Einteilung in Parā-Wissen und Aparā-Wissen betrachtet wird, dann rechne ich das Dhammapada dem Aparā-Wissen mit der gegenständlichen (saṁgha) Meditation zu, und der *Vivekacūḍāmaṇi* verkörpert das Parā-Wissen von Brahman und Ātman mit der gegenstandslosen (nirguṇa) Meditation, denn im Dhammapada mit dem dazugehörigen Satipattana Sutta geht es noch nicht um die gegenstandslose Meditation, sondern um ein Erfahren der ständigen Veränderung. Diese Art Erfahrung in der Meditation unterscheidet noch Subjekt und Objekt oder Meditierende und Meditationsgegenstand.

In den folgenden Abschnitten werden die drei Wegweiser oder Bestandteile der Pyramide kurz vorgestellt.

## 5.2 Haupteinflussfaktoren des Dhammapada

Die älteste Schrift, die zu den Wegbereitern des *Vivekacūḍāmaṇi* außerhalb der Upaniṣads gehört, ist das Dhammapada, und es ist der älteste Lehrtext, der dem Buddha zugeschrieben wurde<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup>Śāṅkara hat zwar den Buddhismus seiner Zeit bekämpft, er stand jedoch den Ideen des Urbuddhismus sehr nah.

Die Haupteinflussfaktoren aus meiner Sicht sind:

- Die vier edlen Wahrheiten:

1. Die Wahrheit vom Leiden (Duhkha). Alle Menschen erfahren mehr oder weniger oft leidvolle Situationen zu verschiedenen Zeiten.
2. Die Wahrheit von der Leidensentstehung. Begehren führt zu Leid. Das Begehren durch Sinneserfahrungen wie Gier und Neid (Tanhā und Lobha), sind häufig die Ursache von Verbrechen, Krieg und Gewalt.
3. Die Wahrheit von der Leidenserlösung (Nirodha). Die Leid erzeugenden Ursachen können mit Hilfe von Erkenntnis und Veränderung in der Denkweise einer Person aufgelöst werden. Dazu braucht es Weisheit (Panna), die erlernbar ist durch geistige Arbeit.
4. Die Wahrheit von dem zur Leidenserlösung führenden Pfad (‘Magga’ in Pali, ‘Mārga’ in Sanskrit). Das ist der achtfache Pfad des Dhammapada.

- Der achtfache Pfad

1. Die rechte Sicht (Samma Ditthi), das richtige Verstehen, was Leiden verursacht, und das richtige Verstehen von dem Weg, der zum Auslöschen des Leides führt.
2. Das rechte Denken und Wollen, der rechte Entschluss (Samma Sankappa). Es ist das Denken, das frei von Gier, Grausamkeit und Neid ist. Dazu zählt auch der gute Wille und der Wunsch, dass andere nicht leiden.
3. Die rechte Rede (Samma Vacha). Dazu zählt das Vermeiden von Lügen, groben Worten, übler Nachrede, unnötigem Schwatzen. Bei allen Handlungen zählt jedoch schon die Absicht, die als gut oder verwerflich beurteilt wird, auch wenn die Handlung dann nicht oder erst später ausgeführt wird.
4. Das rechte Handeln (Samma Kammanta). Dazu zählt: Nicht töten (Ahimsā), nicht stehlen (Asteya) und keinen sexuellen Missbrauch begehen.

5. Der rechte Lebenserwerb (Samma Ajiva). Dazu zählt: Nicht nehmen, was nicht freiwillig gegeben wird (Aparigraha), nicht feilschen oder täuschen oder einem Erwerb nachgehen, der anderen Menschen Schaden zufügt.
6. Das rechte Bemühen (Samma Vayama). Energie, Ausdauer, Durchhaltevermögen entwickeln. Gegen Faulheit und Zweifel angehen.
7. Die rechte Achtsamkeit (Samma Sati), bestehend aus objektivem Beobachten von Gegenständen oder Situationen, ohne zu urteilen, ohne subjektive Gefühle der Gier oder des Kammers zuzulassen.
8. Die hohe Konzentration (Sammlung, Einung, Gedankenkontrolle) (Samma Samādhī). Es ist das völlige Losgelöstsein von sinnlichen Erfahrungen.

- Die Meditationspraxis

Mit dem achtfachen Pfad und mit der dazu gehörenden Meditationspraxis gibt Buddha den Menschen einen Leitfaden (Sutta), sich selbst vom Leid zu befreien und nicht auf Erlösung zu warten. Die Meditationspraxis (Vipassana) wird im Mahāsatipatthāna [Goe99], einer besonderen Rede von Buddha, entwickelt. Diese von allen Menschen leicht zu befolgende Meditationspraxis ist unbedingt notwendig für die innere Befreiung (Nibbāna, Nirvāṇa)<sup>5</sup>.

- Die innere Einstellung ohne Gier, die Haltung und die Gedanken, der Gemütszustand eines Menschen, bilden gemäß Buddha die Basis für Veränderung. Erst nachdem die innere Einstellung geprüft und gegebenenfalls verändert wurde, soll gehandelt werden.
- Buddha erkannte, dass sich eine Grundschwäche des Menschen in Gier, Begehren und Machtstreben äußerte. Er verglich es mit Durst (Tanhā).

To practice mindfulness [...]: Not judging, not associating, not planning, not imagining, not wishing. [...] Mindfulness undoes the knots and tangles of these „doings“ by simply noting. It does

---

<sup>5</sup>Ich habe selbst diese Meditationsform in Indien gelernt. In den Meditationszentren sitzen tatsächlich die einfachsten „sweeper-Frauen“ gemeinsam mit den anderen Meditierenden in der Halle. Die Vipassana-Meditation wird übrigens für Schwerverbrecher auch in indischen Gefängnissen gelehrt.

nothing but note, watching each occasion of experience as it arises, stands and passes away. [Bhi84, S. 75]

- Weigerung von Buddha, die Veden, Brahman und  $\bar{I}\acute{s}$ vara anzuerkennen. Mit dieser Auffassung unterschied er sich grundsätzlich vom Advaita-Vedānta. Mit dem Gesetz der ständigen Veränderung konnte es kein Selbst, keinen Brahman, keinen  $\bar{A}$ tman geben. Es gab auch keine subtilen Gesetzmäßigkeiten wie Karma und Saṃsāra, denn alles war „einem ununterbrochenen Wechsel“ [Kan69, S. 28] unterworfen.
- Die Erlösung (Nibbāna) war im Urbuddhismus über das rechte Handeln aber hauptsächlich über den meditativen Weg möglich ([Kan69, S. 13]).

### 5.2.1 Vergleich

In dieser Arbeit wurden nur einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufgezählt, um das Dhammapada als Wegbereiter vorzustellen. Ich strebe keine Vollständigkeit an.

Unterschiede:

- Der Urbuddhismus ([Kan69, S. 13]) unterscheidet sich von Śaṅkaras Vivekacūḍāmaṇi in der Auffassung, dass die Welt sich in ständiger Veränderung befindet, während die Welt im Advaita-Vedānta und damit im Vivekacūḍāmaṇi nicht wirklich ist, sondern Brahman allein ist wirklich. ([Gri04, V. 20])
- Die Weigerung Buddhas, die Veden anzuerkennen.
- Buddha richtete sich an die breite Bevölkerung und nicht nur an Brahmanen.

Gemeinsamkeiten

- Das Ziel beider Werke ist das Frei-Sein, das Śaṅkara in seinem Werk des Vivekacūḍāmaṇi nicht nur mit ‘Mokṣa’, sondern auch mit dem Ausdruck ‘Nirvāṇa’ bezeichnet.<sup>6</sup> ([Gri04, V. 72]).
- Ein gleiches oder ähnliches Vokabular wie z. B. das Wort ‘Avidyā’.
- Eine Meditationspraxis.

---

<sup>6</sup>‘Nirvāṇa’ wird auch in der Bhagavad-Gītā gebraucht. [Rad82, II. 72]

Das Dhammapada richtete sich an die großen Massen der indischen Bevölkerung, die kein oder kaum vedisches Wissen besaßen und trotzdem Befreiung erreichen sollten. Somit bildet das Dhammapada die Basis der Pyramide mit Aparā-Vidyā (niederes Wissen) und einer einfachen Meditationsmöglichkeit. Ich habe mich in diesem Abschnitt nur auf das Dhammapada bezogen, das nicht als Religion gedacht war, sondern als Lebenshilfe oder Lebensausrichtung.

### 5.3 Haupteinflussfaktoren der Sūtras des Patañjali

Das Yoga-System ist eines der 6 Darśanas. Es bildet einen eigenen Zweig der indischen Philosophie und gehört daher nicht zu den Veden bzw. Upaniṣads. Die indischen philosophischen Systeme zur Zeit der Veden und Upaniṣads akzeptierten den Yoga, um geistige und körperliche Disziplin zu erlangen, welche wiederum eingesetzt werden sollte, um Mokṣa zu verwirklichen.

Die bekannteste Schrift des Yoga sind die Yoga-Sūtras des Patañjali, kurz 'Yoga-Sūtra' oder auch 'Rāja-Yoga' genannt. Der Text entstand wohl zwischen 200 v. Chr. und 400 n. Chr. Auch bei Patañjali ist die Autorschaft nicht eindeutig belegt. Patañjali hat den achtfachen Yoga-Weg, die Yoga-Sūtras, nicht erfunden, sondern als erster die schon lange existierenden Yoga-Praktiken zu einem System zusammengefasst und aufgeschrieben.

Die Haupteinflussfaktoren aus meiner Sicht sind:

- Die acht Stufen einer Übungspraxis.
  1. Yama = Selbstbeherrschung (Nicht-Verletzen - Ahimsā, Nicht-Lügen - Satya, Nicht-Stehlen - Asteya, Nicht-Begehren - Brahmacarya, Nicht-Annehmen oder Nicht-Horten - Aparigraha),
  2. Niyama = Selbstbindung (Reinheit - Śauca, Zufriedenheit - Santosā, Einschränkungen - Tapas, Schriftstudium - Svādhyāya, Meditation des Allerhöchsten - Īśvara-Pranidhāna),
  3. Āsana = Sitzhaltungen (nicht die Körperhaltungen des heutigen Hatha-Yoga),
  4. Prāṇāyāma = Atemkontrolle (noch nicht die Atemtechniken des Hatha-Yoga<sup>7</sup>),

---

<sup>7</sup>Beruhigung des Geistes durch Atem-Anhalten war bekannt.

5. Pratyāhāra = Das Zurückziehen der Sinne,
  6. Dhāraṇa = Konzentration oder Sammlung,
  7. Dhyāna = Meditation (verlängerte Konzentration)
  8. Samādhi = Tiefe Meditation.
- Das anfängliche Fehlen eines persönlichen Gottes im Yoga-System.
  - Die Aufnahme des Yoga-Gedankengut in die Lehre der Upaniṣads.
  - Citta Vrtti Nirodha (Gedankenstille, die Gedanken zur Ruhe kommen lassen). Dafür braucht es Vairāgya (Verzicht auf die Früchte der Tat) und Viveka (das Unterscheiden von Wichtigem von Unwichtigem). Diese beiden Eigenschaften sind aus dem Vivekacūḍāmaṇi schon bekannt und kommentiert worden. Mit diesen Eigenschaften können rechte Entscheidungen besser getroffen werden, Missverständnisse durch falsche Interpretationen von Situationen oder Ausgesagtem vermieden oder richtig gestellt werden und vor allem Wunschdenken oder Illusionen zerschlagen werden (vgl. [Wei86, I.8,9]).
  - Übung; beständiges Bemühen. [Wei86, [I, 12, 13]
  - Eine Erklärung für Leid und Unglück .

Leiden: Nichtwissen, Ich-Wahn, Sinnlichkeit, Hass, Am-Leben-Hängen. [Wei86, II, 3]

Das Ziel des Yoga ist Kaivalya (Freiheit). ‘Kaivalya’ entspricht ‘Mokṣa’ im Vivekacūḍāmaṇi und ‘Nibbāna’ (‘Nirvāṇa’) im Dhammapada. Es ist ein Zustand von Gleichmut, innerem Frieden und Zufriedenheit. In diesem Ziel ähneln sich alle in dieser Arbeit aufgeführten Werke.

Die Denkkraft, die durch Disziplin und Meditation entwickelt werden kann, ist keine Errungenschaft, die einmal erlangt, immer vorhanden und abrufbar ist. Sie muss in der Meditation von jeder Person immer neu erschaffen, sozusagen errungen werden. Wenn Meditation und Gedankenbeobachten vernachlässigt werden, kann diese Denkkraft wieder verschwinden. Damit geht auch der innere Gleichmut und die Gelassenheit verloren.

Die auf diesem Wege errungene Harmonie kann verloren gehen. [Wei86, I, 46]

### 5.3.1 Vergleich

Als Wegbereiter für den Vivekacūḍāmaṇi war der Yoga und besonders der Yoga des Patañjali von großer Bedeutung. Wohl hatte er auch die Techniken des Prāṇāyāma geübt, sonst hätte er sie nicht verwerfen können<sup>8</sup>. (vgl. [Gri04, V. 13]).

#### Gemeinsamkeiten

- Wortgebrauch von ‘Vairāgya’, ‘Viveka’, ‘Avidyā’, ‘Karma-Folgen’.
- Unterschiedliche Wortwahl, aber gleiche oder ähnliche Bedeutung:
  1. Nirvāṇa - Kaivalya - Mokṣa
  2. Dhyāna, Bhāvanā, Nididhyāsana
  3. Wichtigkeit der Gedanken, Zügelung und Kontrolle
  4. Stillewerden der Gedanken - Meditation
  5. Ethisches Ziel; Befreiung, Emanzipation, Frei-Sein von Leid und Unglück, Erlangen von Gleichmut.
  6. Studium (Svādhyāya in den Yoga-Sūtras, im Vivekacūḍāmaṇi zuerst ‘Śravaṇa’, dann ‘Manana’).
- Beide Systeme verbinden sich in einem gemeinsamen Ziel der Befreiung (Mokṣa, Nirvāṇa, Kaivalya). Dieses Ziel ist realisierbar, wenn das Denken zur Ruhe gekommen ist (Citta Vrtti Nirodha). Auch dieses vielzitierte Citta Vrtti Nirodha ist dem Dhammapada, den Yoga-Sūtras und dem Vivekacūḍāmaṇi mit geringen Unterschieden gemeinsam.

#### Unterschiede

- Der Yoga und der Vedānta sind zwei verschiedene Darśanas (philosophische Richtungen).
- Yoga und Sāṅkya vertreten einen Dualismus. Das Yoga-System unterscheidet zwischen Puruṣa (Seele, Geist) und Prakṛti (Natur, Materie) als Grundkategorien. Es vertritt also einen Dualismus.
- Der Advaita-Vedānta mit dem Vivekacūḍāmaṇi vertritt einen Monismus. Es gibt hier keine Unterscheidung zwischen der menschlichen Seele und Ātman/Brahman.

---

<sup>8</sup>vgl. [Mur59, S. 139]

- Die Yoga-Sūtras geben eine genaue Beschreibung einer Entwicklung vom Grobstofflichen (Yama und Niyama (Verhaltensregeln in der Gesellschaft)) zum Feinstofflichen (Dhyāna und Samādhi (Konzentration und verlängerte Meditation)).
- Der Vivekacūḍāmaṇi beschränkt sich auf Nididhyāsana (Meditation) und setzt den inneren Weg der geistigen Verfeinerung als bekannt und teilweise angeeignet voraus. Das Zur-Ruhe-Kommen der Gedanken ist Voraussetzung für Brahma-Vidyā (Brahma-Wissen).
- Patañjali richtet sich an alle Menschen, die die Yamas und Niyamas, das heisst auch Tapas (Disziplin) und Svādhyāy (Selbststudium) akzeptieren und durchführen wollen. Hier zeigt sich ein Unterschied zum Dhammapada, das sich an alle Menschen richtet, während bei Patañjali zwei zusätzliche, wichtige intellektuelle Anforderungen hinzukommen.
- Die Haltungen, Charaktereigenschaften und Anforderungen von Yama und Niyama sind durchaus umsetzbar im täglichen Leben.
- Die durch den Jñāna-Yoga geforderten Eigenschaften sind schwieriger zu verwirklichen als der achthgliedrige Yoga-Weg des Patañjali.
- Nirgendwo in den Sūtras wird eine bestimmte Kaste bevorzugt oder nur erwähnt. Patañjali wendet sich hier gegen das Kastensystem, auch wenn keine ausdrückliche Kritik erkennbar ist.
- Vivekacūḍāmaṇi richtet sich vornehmlich an Brahmanen.
- Patañjali sucht das Zur-Ruhe-Kommen der Gedanken im Samādhi (Meditation).

(Samādhi) It is a quality of the mind in all the mental states.  
[Leg81, S. 7]

- Der Vivekacūḍāmaṇi will darüber hinaus auch das Wissen um Brahman vermitteln. Für Śaṅkara, und das betont er in seinem Kommentar zu den Yoga-Sūtras des Patañjali, ist Samādhi (Meditation) eine Eigenschaft des Geistes, die völlige Konzentration ermöglicht. Samādhi ist kein Ziel für sich. Es ist ein Werkzeug, wodurch die Gedanken zur Ruhe kommen, und erst wenn dies erreicht ist, kann in einer tiefen, langen Meditation das innere Frei-Werden (Mokṣa) entstehen.



Die Gegenüberstellung beider Werke zeigt, dass der *Vivekacūḍāmaṇi* mehr Anforderungen an Wissen und Charaktereigenschaften fordert, d. h. auch, dass weniger Menschen fähig sind, den *Jñāna*-Weg zu beschreiten. Hingegen verspricht der achthgliedrige Yoga-Pfad des *Patañjali* das Erlangen von Gleichmut und Frieden mit weniger Einschränkungen als der *Jñāna*-Yoga. Der Yoga des *Patañjali* war also mehr Menschen zugänglich, da es von vornherein keine Kastenbeschränkung gab wie in der *Bhagavad-Gītā*, in der Brahmanen und *Kṣatriyas* angesprochen werden, und im *Vivekacūḍāmaṇi*, der sich nur an Brahmanen richtet. Wahrscheinlich standen in Ausnahmefällen auch Menschen von niederen Kasten ein geistiger Entwicklungsweg zur inneren Freiheit offen.

So können die *Sūtras* des *Patañjali* auf dem unteren Teil der Pyramide, oberhalb des *Dhammapada* angesiedelt sein, denn der Yoga-Weg blieb für alle Menschen offen. Ob er noch zu *Aparā*-Wissen oder *Parā*-Wissen gerechnet werden kann, soll hier offen bleiben.

Auch wenn sich der Yogaweg des *Patañjali* weiter entwickelt hat, und vielleicht weniger ein geistiger Yoga als ein Körper orientierter Yoga geworden ist, erfreut er sich heute im Westen wie im Osten einer großen Beliebtheit, während der *Advaita-Vedānta*, der *Vivekacūḍāmaṇi* und seine Lehre hauptsächlich in Indien wieder aufleben.

## 5.4 Haupteinflussfaktoren der *Bhagavad-Gītā*

Dieses Epos erzählt das Gespräch zwischen Arjuna, dem Heeresführer, und *Kṛṣṇa* (*Krishna*), dem Wagenlenker von Arjuna, auf dem Schlachtfeld von *Kurukṣetra*, nahe bei *Hastinapura* in Nordindien. Es ist ein Lehrgespräch ähnlich dem *Vivekacūḍāmaṇi*, aber in einer poetischen Form gehalten, mit vielen Wiederholungen und Umschreibungen. Auch ist der Rahmen ein historischer mit genauen Angaben der Teilnehmenden und des dramatischen Umfeldes.

Alle indischen Kinder lernen in den ersten Schulklassen dieses Epos kennen, und zwar in sämtlichen Nationalsprachen, dazu gehört auch Englisch, in Form von Comics, in Zeichentrickfilmen, im klassischen indischen Tanz, und sie lernen die für Nicht-Indier schwierigen Namen wie ‘*Duryodhana*’, ‘*Dhṛitārāṣṭra*’ oder ‘*Cekitana*’. Gläubige Hindus lesen andächtig diese Schrift wie ein tägliches Morgengebet vor dem Arbeitsbeginn. Dieses Epos ist Allgemeinwissen (*Aparā-Vidyā*) im indischen Subkontinent, und zwar nicht nur bei den Hin-

dus, sondern bei allen Volks- und Glaubensgruppen.

- Die Bhagavad-Gītā ist keine Geheimlehre für ausgewählte Adepten. Radhakrishnan betont das in seinem Vorwort.

It is not an esoteric work, designed for and understood by the specially initiated [...]. [Rad82, S. 11]

- Die Bhagavad-Gītā vertritt auch keine spezielle religiöse Richtung. Sie stellt genau wie die Upaniṣads und das Dhammapada die Frage nach dem Sinn und den Aufgaben des Lebens, den Folgen von Taten und Haltungen sowie die Frage nach der Befreiung von den Schwierigkeiten des Lebens. In diesen Fragestellungen sehe ich eine große Ähnlichkeit zum Dhammapada, zu den Yoga-Sūtras des Patañjali und zum Vivekacūḍāmaṇi.
- In der Bhagavad-Gītā vermischt sich Gedankengut der Upaniṣads, dazu gehören Māyā und Avidyā, Brahman und Ātman, mit dem Dualismus des Yoga-Systems und des Sāṅkhya, in denen Geist (Puruṣa) und Natur (Prakṛti) unterschieden und getrennt werden.
- Die Meditation und das Gesetz von Karma haben ihren Platz in der Bhagavad-Gītā.

The yogi, should constantly practise concentration of mind [...]. [San88, VI,10]

- Brahman und Īśvara (der persönliche Gott) drücken beide auf verschiedenen Ebenen das höchste Prinzip aus. Mehrere philosophische Richtungen und Anschauungen (Yoga und Vedānta) stehen hier nebeneinander und schließen sich nicht aus. Die indische Mentalität ist seit je bemüht gewesen, geistige Strömungen aufzunehmen und nebeneinander stehen zu lassen, statt sie zu ersetzen.
- Die Bhagavad-Gītā wächst weit über ihren geschichtlichen Wert eines Epos hinaus. Sie beschreibt die drei Yoga-Disziplinen. Allerdings haben die drei Yogaformen nicht viel mit dem zu tun, was heute unter ‘Yoga’ verstanden wird<sup>9</sup>. Es ist vielmehr die geistige Seite des Yoga, und das bedeutet eine innere Disziplin, zu der die Gedankenkontrolle, die

---

<sup>9</sup>Der heutige Yoga besteht hauptsächlich aus Āsanas, das sind Körperhaltungen.

absichtslose Haltung (Vairāgya), Willensstärke und Meditationspraxis (Dhyāna) gehören<sup>10</sup>.

- Die drei Yogaformen in der Bhagavad-Gītā finden ihre Entsprechung in den drei Grundeigenschaften, nach denen die Menschen damals eingeteilt wurden, das sind sattvische, rajasische und tamasische Charakterhaltungen. ([San88, S. 256] ‘in the three classes’)

1. Der sattvisch ausgerichtete Mensch, als Denker, Theoretiker, Vernunft betont, abstrakt denkend. Früher wurden diese Qualitäten einem Brahmanen zugeschrieben. Diese Persönlichkeitsstruktur mit ausgeprägt intellektuellen Neigungen fühlt sich zum Jñāna-Yoga (Yoga des Wissens) hingezogen.
2. Der rajasische, praktische, tatkräftige, temperamentvolle und aktive Menschentyp wählt den Karma-Yoga (Yoga der Tat).

In this world, O sinless one! the two-fold path of devotion (steadfast practice) was taught by Me, in the beginning: by Jñāna-Yoga for the Sāṅkhyas (and) by Karma-Yoga for the Yogins. [San88, III. 3]

3. Der tamasisch-betonte, langsame, im Denken schwerfällige Mensch kann sich der Anbetung und den Riten in der Form des Bhakti-

---

<sup>10</sup>Im Gītā-Bhāṣya des Śaṅkara werden die Wörter ‘Yoga’ und ‘Sāṅkhya’ wie folgt gebraucht:

1. Sāṅkhya = Wissen, Theorie. Sāṅkhya darf hier nicht mit dem Sāṅkhya-System gleichgesetzt werden. ‘Sāṅkhya’ kann auch so viel wie ‘Meditation’ oder ‘Versenkung in der Stille’ bedeuten.
2. Yoga = Tat, Handlung, Praxis. Das Wort stammt von der Sanskrit-Wurzel ‘yug’ und bedeutet soviel wie ‘unterjochen, anbinden’. Das Unterjochen oder Beherrschen der Gedanken- und Gefühlsregungen verlangt Disziplin. Yoga versteht sich ganz allgemein als Disziplin, die sich in der Konzentrationspraxis und im Frei-Sein von Wünschen und Begierden zeigt.
3. Unter ‘Yoga’ versteht man heute zahlreiche, verschiedene Yogaformen, die nicht unbedingt mit den Yoga-Sūtras des Patañjali gleichgesetzt werden dürfen. Arten des Yoga: Hatha-Yoga (Yoga des Körpers und der Atmungskontrolle), Karma-Yoga (Yoga der Handlung), Bhakti-Yoga (Yoga der Hingabe), Raja-Yoga (der königliche Yoga), Japa-Yoga (Yoga der Wiederholung von bedeutungsträchtigen Namen), Kundalini-Yoga (Yoga der Schlangenenergie), Jñāna-Yoga (Yoga des Wissens) [Joh96a, S. 423]. Yoga als geistige Disziplin umfasst auch die Reflexion, da die Reflexion, das Nachdenken und Unterscheiden können, höchste intellektuelle Aktivität und Disziplin verlangt.

Yogas zuwenden und dort seine Erfüllung finden, oder er bleibt in seinem Elend durch Saṁsāra stecken.

- Keiner der drei Wege (Karma- Jñāna- und Bhakti-Yoga) ist leichter in seiner Umsetzung, wenn dabei ohne Unterbrechung die Konzentration auf Brahman, Īśvara oder Vairāgya gelenkt wird.

Ohne Anhaften an weltliche Dinge, also ohne das Haben-Wollen, ohne die Ich-Sucht, ohne den Neid, erhöht sich die Fähigkeit, Gleichmut und inneren Frieden zu entwickeln. So heißt es in der Bhagavad-Gītā, nicht an Erfolg und Misserfolg einer Handlung zu hängen.

Being steadfast in Yoga, O Dhananjaya, perform action, abandoning attachment, remaining unconcerned as regards success and failure. This evenness of mind in regard to success and failure is known as Yoga. [San88, II,48]

Die Aufforderung, Gleichmut und inneren Frieden zu suchen, gilt für alle handelnden Menschen. Diejenigen, die sich nicht für dieses Ziel einsetzen, werden aus eigenem Verschulden unglücklich bleiben.

Work (with desire) is verily far inferior to that performed with evenness of mind. O Dhananjaya, seek refuge in this evenness of mind. Wretched are they who act for results. [San88, II,49]

### 5.4.1 Vergleich

Gemeinsamkeiten:

- Die Bhagavad-Gītā fordert für beide Wege, für den Karma- sowie für den Jñāna, bestimmte Eigenschaften oder Fähigkeiten.

Dazu zählen:

- Vairāgya (unpersönliche Haltung), Śama (Beherrschung des Geistes, Gleichmut) und Dama (Beherrschung der Sinne) sowie Ekāgrata (Einpunktigkeit der Gedanken, Gedankenkontrolle). Das sind die Grundvoraussetzungen für den Karma- und den Jñāna-Yoga. Besonders die unegoistische Haltung (Vairāgya) muss in jeder Lebenslage beherrscht werden, um die Adṛṣṭa und Drṣṭa-phala (die sichtbaren und unsichtbaren Früchte einer Handlung) zu vermeiden oder richtig einzuordnen. Eine Handlung soll vollzogen werden ohne Erwartungshaltung, ohne Wunsch auf Gelingen oder Furcht vor Misserfolgen.

- ‘Yoga’ soviel wie ‘Disziplin’, ‘innere Haltung’.

Unterschiede:

- Die Bhagavad-Gītā macht deutlich, dass es in diesem Buch in erster Linie um den Yoga der Handlung (Karma-Yoga) geht.
- Im (Jñāna-Yoga), der ebenfalls in der Bhagavad-Gītā beschrieben wird, wird jede Form von Handlung als Möglichkeit zur Befreiung abgelehnt.

Das ist der grosse Unterschied beider Lehrwege. Auch Śaṅkara macht es in seinem *Gītā-Bhāṣya* immer wieder deutlich, dass es zwei vollkommen verschiedene Wege gibt, die niemals gleichzeitig und zusammen praktiziert werden können<sup>11</sup>. Sie richten sich an Menschen verschiedener Kasten, der Jñāna-Yoga an Brahmanen, der Karma-Yoga an Kṣatriyas. Das Zitat betont die zwei unterschiedlichen und unvereinbaren Ebenen.

[...] for Jñāna-nistha (devotion to the Path of Knowledge) and Karma-nistha (devotion to the Path of Action) which rest on two [different] bases have been differently spoken of [by the Lord]. [San88, S. 36]

Es stellt sich für Arjuna, aber natürlich auch für jeden Leser und jede Leserin, die Frage:

Was ist besser, Handlung oder Verzicht auf Handlung?

Arjuna, der Heerführer, bekommt eine ganz klare Anweisung. Für ihn ist inneres Frei-Sein nur über den Weg der Handlung möglich. In Radhakrishnans Übersetzung mit Kommentar der Bhagavad-Gītā lautet der Befehl:

Do thou thy allotted work, for action is better than inaction [...].  
[Rad82, III.8]

Arjuna gehört der Kaste der Kṣatriyas an. Es ist seine Aufgabe, ja seine Pflicht, für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden einzutreten, notfalls auch zu kämpfen. Er würde seine Verpflichtungen vernachlässigen, wenn er statt Menschen zu beschützen und zu retten, sich zurückziehen würde, um in der Stille zu meditieren. Ein solches Problem würde in der heutigen Zeit so aussehen: Ein Arzt in einer Katastrophensituation darf nicht die Verwundeten liegen lassen, weil er sich in die Meditation versenken will. Er würde sich strafbar machen. Genauso muss Arjuna seinen Verpflichtungen als Krieger und Verteidiger der Gerechtigkeit nachgehen, sonst verhält er sich falsch. Er kann, unter modernen Bedingungen betrachtet, durch seine Berufswahl nicht einen anderen Beruf ausüben. Er muss sein Svadharma befolgen. Tut er es nicht, begeht er einen schweren Fehler.

---

<sup>11</sup>vgl. [Edi03, S. 110].

But if you refuse to engage in this righteous warfare, then forfeiting your own Dharma and fame, you will be incurring sin. [San88, II, 33]

Aus heutiger Sicht sehe ich das Problem und seine Lösung folgendermaßen:

- Menschen in der Mitte der Aufbauphase von Beruf und Familie können sich schwerlich in das Nicht-Tun zurückziehen. Ob eine Mutter mit kleinen Kindern und der entsprechenden Arbeitsmenge und Sorgenlast oder ein Verwalter eines Konzerns mit vielen Mitarbeitern oder ein Erfinder oder Forscher, sie alle sind körperlich oder geistig so beschäftigt, dass sie sich nicht über Wochen oder Monate in die Meditation zurückziehen können. Sie dürfen es auch nicht, denn Aktivität erhält das Leben. Für diese Menschen gibt es Erlösung, Freiheit, Emanzipation, Mokṣa, über die innere Haltung von Nish-Kāma-Karma oder Vairāgya und die Konzentration der Gedanken (Śama, Dama, Ekāgrata).
- Die Bhagavad-Gītā schlägt eine Form der Gedankenkonzentration vor, die auf Īśvara als Gott gerichtet ist. Īśvara, als persönlicher Gott und nicht als unbekanntes Prinzip, kann verehrt werden. Hier hat vielleicht ein Einfluss der monotheistischen Religionen, zum Beispiel der Zarathustra-Glaube<sup>12</sup> oder das Judentum<sup>13</sup>, stattgefunden. Mit der starken Gottesverehrung (Bhakti), welche für viele Menschen eine grosse Stütze auf der Suche nach Befreiung ist, dient die Bhagavad-Gītā einem religiösen Streben und wird zum wichtigsten heiligen Buch der Hindus. Im Hinduismus entwickeln sich daraus der Kṛṣṇa-Kult und zahlreiche, manchmal bizarr anmutende Anbetungsriten und Traditionen.

Ich möchte auf zwei verschiedene innere Haltungen aufmerksam machen, die von Aussenstehenden nur ungenau beobachtet oder vermutet werden können. Die indische Philosophie hat, außer im Materialismus, immer etwas mit der inneren, persönlichen Entwicklung zu tun. Deshalb ist es meiner Meinung nach von persönlichem Nutzen, sich immer wieder zu fragen, welche inneren Absichten sich gerade bemerkbar machen.

1. Eine unegoistische Haltung vor, während und nach einer Handlung, in der auf Nish-Kāma-Karma oder Vairāgya geachtet wird. Beide Wörter bezeichnen die gleiche unegoistische Haltung.

---

<sup>12</sup>Zarathustra lebte 1800 v. Chr. in Persien. Persien und Indien hatten eine gemeinsame Grenze. Gedankenaustausch und Handel waren durchaus vorhanden.

<sup>13</sup>Die jüdische Religion entwickelte sich im 3. Jahrtausend v. Chr..

But he who controls the senses by the mind, O Arjuna, and without attachment engages the organs of action in the path of work, he is superior. [Rad82, III.7]

2. Eine innere Haltung kann ein Nicht-Handeln aus Furcht vor der geistigen Anstrengung von Vairāgya oder Karma-phala verursachen, oder sie kann ein versteckter Wunsch sein, durch Verzicht auf das Handeln schneller zum Ziel der Befreiung zu gelangen.

Not by abstention from work does a man attain freedom from action; nor by mere renunciation does he attain to his perfection. [Rad82, III.4]

Śaṅkara schlägt in seinem Kommentar nicht etwa eine Vermischung der beiden Wege vor, im Gegenteil sie bleiben weiterhin getrennt. Nur die innere Haltung stellt den verbindenden Teil zwischen beiden Wegen her, die aber getrennt geübt werden müssen.

Das Besondere der drei Wege (Bhakti, Karma und Jñāna) soll noch einmal beschrieben werden.

- Karma-Yoga  
Die Menschen der zweiten, dritten und vierten Kaste müssen handeln, d. h. Aufgaben erfüllen, die der Gesellschaft dienen. Dafür gibt es aus der Sicht des Dharma keinen Ausweg. Aber es ist für jeden Menschen dieser Kasten möglich, mit Nish-Kāma-Karma zu handeln. Das entspricht dem Nicht-Handeln im Handeln; dem Handeln ohne Gemüts- und Gefühlsregungen, ohne auf die Früchte der Handlung zu warten; der Gedankenstille im Handeln.
- Jñāna-Yoga  
Der zweite Weg (der Jñāna-Yoga), der für Brahmanen bestimmt ist, ist der Weg des Verzichtes auf bestimmte Handlungen. Das sind zuerst einmal Handlungen, die den anderen Kasten zugeordnet sind. Es sind aber auch die unsichtbaren Gedanken, die auch als eine Art Handlung angesehen werden müssen. Auf diese Handlungen muss der Meditierende verzichten, denn auch diese Gedanken haben Karma-phala (Früchte der Handlung), die es zu vermeiden gilt. Also auch Nish-Kāma-Karma ist für den Meditierenden von Bedeutung.
- Bhakti-Yoga  
Der Bhakti-Yoga verlangt die absolute Hingabe an einen Gott. Er ist so-

lange noch eine Yoga-Disziplin, wie die Prinzipien von Vairāgya, Viveka, Gedankenkontrolle (Samādhi und Ekagrata, das einpunktige Denken an einen Gott) sowie Nish-Kāma-Karma befolgt werden. Ist das nicht der Fall und werden diese geistigen Bemühungen durch Opfergaben und Gebete ersetzt, so entsteht ein Bhakti-Kult. ([Rad82, IX 32 und III, 10])

Der reine Jñāna-Weg, wie ihn das Vivekacūḍāmaṇi vertritt, entging dieser Gefahr des Bhakti-Yoga, in einen Kult abzugleiten, da es nichts anzubeten gab. Brahman konnte nicht angebetet werden, da es eigenschaftslos ist und sein wird.

Die Neigung zur Hingabe und Verehrung, wie es der Bhakti-Yoga vorschlägt, ist ein Grund, warum die Bhagavad-Gītā ein so beliebtes Volksbuch wurde. Der Bhakti-Weg als Anbetung und Verehrung einer Gottheit ist für viele Menschen leicht zugänglich und realisierbar, während der Vivekacūḍāmaṇi nur Spezialisten bekannt blieb, und noch weniger Menschen sich für seine Umsetzung begeistern konnten und können.

Als repräsentative Werke des Vedānta haben beide Lehrwege als Ziel die Befreiung von Saṃsāra und den Folgen des Karma. Ob das Wort ‘Mokṣa’, ‘Nirvāṇa’ ([Rad82, S. 24/25] oder ‘Kaivalya’ benutzt wird, ist nicht von Wichtigkeit. Viel interessanter ist die Zuhilfenahme der Konzentration, Gedankenkontrolle und Meditation in den Werken, um das Ziel eines inneren Frei-Seins, einer Unabhängigkeit von den Wirren des Lebens zu erreichen. Auch hier gleichen sich die Werke, jedoch führt der Vivekacūḍāmaṇi einen Schritt weiter, da er nur Brahmanen zulässt, sich nur für den Jñāna-Yoga entscheidet und das intellektuelle Erfassen nach der Meditation anstrebt. Es kann als die Fortsetzung der Bhagavad-Gītā betrachtet werden.

Dafür stehen folgende Gründe:

1. Śaṅkara (Sankaracharya oder Śaṅkarācārya) erklärt ohne Unterlass die Verschiedenheit beider Yoga-Wege zur inneren Freiheit und begründet diese auch. ([San88, II,32 oder III,8 oder III,3])
2. Wenn der Karma-Yoga<sup>14</sup> der wichtigste Bestandteil der Bhagavad-Gītā ist, der Jñāna-Yoga in diesem Werk zwar auch, obwohl weniger genau, behandelt wird, dann ist sozusagen eine Fortsetzung mit

---

<sup>14</sup>Vgl. [S. 118] Hirianna, das zentrale Thema dieses Werkes ist der Karma-Yoga



dem Hauptbestandteil ‘Jñāna-Yoga’ wünschenswert oder sogar notwendig. Die genaue Auslegung dieses Jñāna-Yoga lieferte Śaṅkara mit dem Vivekacūḍāmaṇi einige Jahrhunderte später. Śaṅkara hat die Bhagavad-Gītā im Gītā-Bhāṣya interpretiert und die drei Yogawege (Karma, Jñāna und Bhakti) erläutert. Dabei lag in der Interpretation des Śaṅkara der Schwerpunkt in der Bhagavad-Gītā auf dem Karma-Yoga. In seinem Vivekacūḍāmaṇi lieferte er wie eine Pyramidenspitze die gleichwertige Ergänzung, fast könnte man sagen: eine Fortsetzung, indem er den Schwerpunkt auf den Jñāna-Yoga legte.

3. Als Weiterführung des Advaita-Vedānta sehe ich den Vivekacūḍāmaṇi auch, weil er nicht mehr Bezug auf Karma- und Bhakti-Yoga nimmt. Diese Yoga-Wege sind sozusagen im Gītā-Bhāṣya „abgehandelt“.
4. Auch Śaṅkaras Betonung der sattvischen Haltungen, die den Brahmanen, den Denkern zugeschrieben wurde, zeigt eine Zuspitzung in Bezug auf die besonderen Charakterhaltungen und die geistigen Bemühungen nach Emanzipation. Die sattvische Haltung zielt auf die ständige Verfeinerung des Charakters hin. Die drei Eigenschaften, tamasisch, rajasisch und sattvisch charakterisieren Menschentypen mittels ihrer Charaktere. Auch wenn die Aufteilung der Menschen-Typen an Schwarz-Weiß Malerei erinnert, und es diese klaren Kontraste im Leben nie geben kann, stützt diese Einteilung doch die unterschiedlich ausgeprägten Neigungen der Menschen zur Passivität, zur Aktivität oder zum zurückgezogenen Denken und Meditieren.
5. Die Bhagavad-Gītā als Wegbereiter für den Vivekacūḍāmaṇi kann auch mit der inneren Entwicklung eines Menschen verglichen werden. In der aktiven Lebensphase des Gr̥hastha (Haushälter, Familie und Beruf) kann nur der Karma-Yoga der Bhagavad-Gītā zu Mokṣa führen. In der darauf folgenden Lebensphase als Vānaprastha oder Sannyāsi<sup>15</sup> (ältere Menschen) gewinnt der Jñāna-Yoga des Vivekacūḍāmaṇi an Bedeutung. So gesehen ist die Bhagavad-Gītā ein Wegbereiter für den Vivekacūḍāmaṇi.
6. Ein Voranschreiten auf dem Lebensweg von der Lehre der Bhagavad-Gītā zur Lehre des Vivekacūḍāmaṇi kann als innere Entwicklung eines Menschen gesehen werden:
  - (a) Unwissenheit und Verstrickungen des Lebens, Leid und Kummer für viele Menschen

---

<sup>15</sup>Sannyāsis können auch junge Menschen sein.

Hardly one among thousands of men strives for perfection; even among the inspired, striving thus, (only) some rare person knows Me in reality. [San88, VII, 3]

- (b) Karma-Yoga für die, die lernen möchten und sich bemühen.
- (c) Jñāna-Yoga für die, die gewillt sind, eine extreme Disziplin auf sich zu nehmen.

7. Auch der Aufbau beider Werke ist stellenweise ähnlich, so als ob das gleiche Muster<sup>16</sup>, die gleiche Art zu lehren in der Bhagavad-Gītā auch im Vivekacūḍāmaṇi beibehalten werden sollte.

- (a) Die Lehrsätze sind in Form von Śloka geschrieben.
- (b) Zwiegespräch in einer persönlichen Krise.
- (c) Angst, Verzweiflung eines suchenden Menschen.

My very being is stricken with the weakness of (sentimental) pity. With my mind bewildered about my duty, I ask Thee. Tell me, for certain, which is better. I am Thy pupil; teach me, who am seeking refuge in Thee. [Rad82, II. 7]

I am burning in the unquenchable fire of the world-forest. I am violently shaken by the winds of misfortune. I am full of fear. I seek refuge in you. Save me from death, for I know of no other refuge. [Gri04, V. 38]

- (d) Warnungen vor dummen Menschen, die immer wieder Avidyā schaffen. ([Rad82, IX,11])
- (e) Die äußere Umgebung, die den Charakterzügen der Personen entspricht: a) Karma-Yoga. Ein bewegtes Kriegsbild, Handlung ist gefordert, Rajasische Eigenschaften der Menschen, b) Jñāna-Yoga. Waldeinsamkeit, Stille ist gefordert, sattvische Eigenschaften.

8. Als letztes soll noch der Unterschied zwischen Brahman und Īśvara betrachtet werden. Im Vivekacūḍāmaṇi verkörpert Brahman das höchste Prinzip, es ist ein abstraktes, nicht sichtbares oder greifbares Prinzip. Es kann also auch nicht angebetet werden. Statt das abstrakte Prinzip Brahman zu verehren, wird der Schöpfergott Īśvara angebetet. Er ist sichtbar und kann auch abgebildet werden. Menschen, die sich ein höchstes Prinzip nicht vorstellen können, wenden sich an Īśvara, den

---

<sup>16</sup>Thomas A. Forsthoefel verweist auf die Ähnlichkeit der Fragen und der Unterredungen hin (vgl. [For02, S. 109 und S. 120]).

sie verehren können. Die Entwicklung vom Konkreten,  $\bar{I}\acute{s}vara$ , zum Abstrakten Brahman, wird im *Vivekacūḍāmaṇi* deutlich gemacht.

Der *Vivekacūḍāmaṇi* macht einen klaren Unterschied zwischen Brahman und  $\bar{I}\acute{s}vara$  und entscheidet sich für das unpersönliche Prinzip Brahman, das sich in jedem Menschen befindet. Dieses zeitlose, unpersönliche Prinzip ist nicht sichtbar und kann nicht angebetet werden, es kann aber in der Meditation erfahren werden. Erst nach vielen Mühen ist diese Erfahrung möglich, und deshalb finden wenig Menschen Zugang zu ihr.

## Schlussbetrachtungen

Mit diesen Gründen sollte gezeigt werden, wie nah der *Vivekacūḍāmaṇi* an der *Bhagavad-Gītā* steht und doch noch einen Schritt weiter in der Abstraktion und in den geistigen Anforderungen geht. Nicht umsonst heißt es ‘das Kronjuwel’. Ein Kronjuwel steht an der obersten Spitze einer Krone, symbolisch dem Denkorgan. So steht auch der *Vivekacūḍāmaṇi* an der Spitze einer langen Entwicklung menschlicher Haltungen im Kampf mit Gedanken, Gedankenkontrolle und Gedankenstille in der Meditation. Der *Vivekacūḍāmaṇi* bildet die Spitze der Pyramide und beinhaltet alles, was *Parā-Vidyā* (höheres Wissen) der damaligen Zeit betraf.

Sollte das Beispiel der Pyramide jedoch zu selektiv und manchen Menschen gegenüber abwertend erscheinen, was ich überhaupt nicht beabsichtigt habe, dann schlage ich folgendes Bild vor:

Statt einer Pyramide soll ein großer Kreis entstehen, an dessen äußerem Rand das *Dhammapada* und die Mehrzahl der Menschen Platz finden. Es sind all die Menschen, die sich nicht einer großen Bildung erfreuen können, die aus irgendwelchen Gründen (Kaste, Geschlecht, Macht, Vermögen) den Grossteil der Bevölkerung ausmachen. Einen weiteren inneren Kreis bilden die Anhänger/innen des *Patañjali-Yoga*. Es sind Menschen, die mit diesem System geistig mehr gefordert werden. Danach folgt ein weiterer innerer Kreis, der dem Zentrum noch näher steht als der vorige. Dort befindet sich die *Bhagavad-Gītā* mit Betonung des *Karma-Yoga*. Im Zentrum des Kreises steht der *Jñāna-Yoga* des *Vivekacūḍāmaṇi*, der die grösste intellektuelle und intuitive Anstrengung verlangt.

## 5.5 Der Vivekacūḍāmaṇi im heutigen Indien

In meiner Arbeit beziehe ich mich hauptsächlich auf die Übersetzungen ins Englische von Chinmayananda (der Gründer der Chinmaya Mission, CIF)<sup>17</sup> und auf John Grimes. Deshalb habe ich während eines zweimonatigen Aufenthaltes in Indien 2009 einen Monat vom 23. 7. bis 22. 8. in einem „Gurukula“, einer Art Bildungsstätte der Chinmaya Mission (CIF - Chinmaya International Foundation) in Kerala/Südindien verbracht, um in einem Kurs einige Upaniṣads zu studieren. Eine Frau, Swāmīni Niranjanananda, leitete den Kurs in englischer Sprache.

Im Anschluss an diesen Kurs traf ich in Madras (Chennai) vom 23. - 26. 8. Dr. John Grimes, einen Amerikaner, der den Vivekacūḍāmaṇi als Indologe und Philosoph übersetzt und kommentiert hat<sup>18</sup>.

Weiterhin hatte ich die Gelegenheit, in Poona und Bombay mit zwei Swāmīs, Swāmī Satwarupananda und Swāmī Brahmavidyananda, über die Upaniṣads und den Vivekacūḍāmaṇi zu sprechen. Die beiden Religionsmänner, die vor ihrem Mönchsgelübde als Geschäftsleute arbeiteten, lehren die Upaniṣads, den Vivekacūḍāmaṇi und wichtige Schriften des Vedānta für Interessierte. Dabei sind ihre Unterweisungen kostenlos. Sie leben von Spenden.

In allen diesen Begegnungen wurden die Upaniṣads mit dem Vivekacūḍāmaṇi in Verbindung gebracht, und ich habe Fragen, die mir wichtig erschienen, zu diesen Werken stellen können. Allgemein hatte mein Interesse und meine Arbeit über den Vivekacūḍāmaṇi viel Wohlwollen und Unterstützung bei meinen indischen Gesprächspartnern ausgelöst, denn der Vivekacūḍāmaṇi scheint für viele Inder neben der Bhagavad-Gītā eines der wichtigsten Werke zu sein.

### 5.5.1 Antworten auf Fragen

Ich hatte folgende Fragen vorbereitet, von denen ich einige erwähne.

- Ist es wünschenswert und durchführbar, den Vedānta und besonders den Vivekacūḍāmaṇi einem breiten indischen Bevölkerungskreis oder

---

<sup>17</sup>Chinmayananda war Südinder und machte es sich zur Lebensaufgabe, den Vedānta einem breiten Publikum bekannt zu machen. Zu diesem Zweck reiste er in ganz Indien und errichtete Bildungsstätten.

<sup>18</sup>Grimes, geb. 1948, ist außerdem für sein Wörterbuch über indische Philosophie bekannt.

in Schulen und Colleges als Unterrichtsfach zu lehren?

Die Swāmīs und auch die Swāmīni des CIF verneinten es kategorisch. Die Interessierten müssen den Lehrer oder die Lehrerin um Unterweisung bitten, wie es früher auch üblich war. Die Lehre darf niemandem aufgezwungen werden. Freiwilligkeit, Interesse, ja ein grosses Verlangen nach diesem Wissen seien Voraussetzungen, denn, so die Swāmīs, ein hohes Niveau an geistiger und charakterlicher Entwicklung sei Voraussetzung. Diese Betonung von Freiwilligkeit und persönlichem Interesse trifft die Beschreibung von Mumukṣutva im Vivekacūḍāmaṇi zusammen (vgl. [Gri04, V. 28]).

- Was passiert mit den Lernunwilligen, geistig nicht so regen Menschen? Sollen ihnen Werte und innere Haltungen vorenthalten oder in Form von Pflichterziehung aufgezwungen werden?

Swāmī Brahmaavidyananda meinte kategorisch dazu im Sinne aller Befragten:

Don't bother about the uninterested<sup>19</sup>.

- Warum beten Hindus so viele verschiedene Götter und Göttinnen aber auch Naturerscheinungen wie Bäume, Tiere oder Berge an? Wie kann das mit einem höchsten unpersönlichen Prinzip Brahman in Einklang gebracht werden?

Hindus beten nicht bestimmte Erscheinungen der Natur an, wurde mir von Swāmī Brahmaavidyananda erklärt, aber sie sehen in ihnen einen Ausdruck des ewigen, zeitlosen Brahman und verehren es in seinen unendlich vielen Ausdrucksformen. Mir wurde klar, dass mit diesem integrativen Denken es leicht möglich ist, philosophisches Nachdenken mit religiösem Sehnen und Wünschen zu verbinden.

- Was könnten Menschen im Westen aus der Lehre des Vivekacūḍāmaṇi lernen?
- Erkenne dich selbst. Erkenne deine Gedanken (mind). Parā-Vidyā ist Wissen über sich selbst. Diese Aufforderung kennen Sie im Westen seit der Zeit der Griechen.

---

<sup>19</sup>E. Deutsch bezeichnet den Advaita-Vedānta als ausdrücklich aristokratisch. (vgl. [Deu69, S. 106])

Diese Antwort von Brahmaavidyananda erstaunte mich am meisten, denn Parā-Vidyā nach der indischen philosophischen Tradition ist Brahman-Wissen, das nur in der Gedankenstille erfahren wird.

Für mich und meine Arbeit habe ich erkannt, dass Parā-Vidyā als Wissen über sich selbst eine moderne Auslegung ist, ein an die heutigen Bedürfnisse angeglichenes Verständnis. Wenn Brahman ein innerer Zustand (a state of being) (modern gesagt ein inneres Wissen und Kennen von sich selbst) ist, wie E. Deutsch behauptet (vgl. [Deu69, S. 9]), dann ist die genaue Kenntnis des eigenen Charakters (erkenne dich selbst) und vor allem der eigenen Absichten, Gedanken und geheimen Wünsche notwendig. Dafür wiederum braucht es als Voraussetzung und Vorbereitung die Fähigkeit von Viveka (Unterscheidungsfähigkeit).

### 5.5.2 Über den Unterricht in einem Gurukula

In der CIF-Bildungsstätte lebte und lernte ich zusammen mit Hindus im Alter zwischen 60 und 80 Jahren. Sie hatten hier die Möglichkeit, in ihrem Ruhestand die Schriften zu studieren. An einer indischen Universität zu studieren, war für sie nach dem 60. Lebensjahr von Seiten der Universitäten nicht mehr erlaubt. Ich war die einzige Ausländerin und Nicht-Hindu. In diesem 30tägigen Aufenthalt, in dem Zusammenleben und Zusammenstudieren erlebte ich, wie Religion und Philosophie vermischt wurden, nebeneinander existierten und nicht als Problem oder Hindernis gesehen wurden.

Wissensdrang, konzentriertes Zuhören sowie leidenschaftliches Diskutieren über die Texte waren normal. Niemand klagte über die tägliche Studierzeit von 7h morgens bis 19h abends. Natürlich ist mit dieser Wissbegierde von Seiten der Zuhörer und Zuhörerinnen ein angenehmes Unterrichten garantiert. Ich bezweifle, ob die Haltung der befragten Swāmīs, sich nur an eine hoch motivierte Zuhörerschaft zu wenden, für die Übermittlung von Werten die richtige ist.

Diesen Menschen war der Unterschied, so wie ihn Mohanty<sup>20</sup> hervorhebt, nicht bewusst. Riten, Tradition, religiöse Bräuche, Rezitieren von Texten, Bhajan-Singen (Singen von religiösen Liedern) vor und nach dem Unterricht, den Mahlzeiten, am Morgen und am Abend fanden statt. Nie entstand ein Zweifel, dass diese Gewohnheiten leer, bedeutungslos, nicht notwendig oder sogar hinderlich sein könnten, um Mokṣa (geistige Freiheit) zu erlangen.

---

<sup>20</sup> „Advaita-Vedānta as Philosophy and as Religion“. [Moh01, S. 105-113]

Aus philosophischer Sicht war es seltsam, dass nie etwas angezweifelt wurde, weder der Inhalt der Veden und Upaniṣads noch die Art der Swāmīni, den Unterricht zu strukturieren, noch die Existenz oder das Schaffen des Śaṅkara. Bekanntlich bestehen Zweifel, dass Śaṅkara gar nicht gelebt und auch nicht den Vivekacūḍāmaṇi geschrieben hat. Warum daran zweifeln, habe ich mehrmals gehört, wenn doch der Vivekacūḍāmaṇi ein so wunderbares Werk ist? Allerdings wurden Klärungsfragen zu den Texten gestellt.

Erstaunt war ich über die locker gehandhabte Meditationsstunde, die als tägliche Übung vorgeschlagen, aber nicht konsequent angeleitet und unterstützt wurde. Indien, das Land der Meditationsformen eines Patañjali, eines Goenka mit der buddhistischen Vipassana-Meditation und des Nididhyāsana eines Śaṅkara besteht nicht auf einer streng angeleiteten Meditationspraxis, sondern überlässt das Üben den einzelnen Suchenden.

Bewundernswert fand ich das soziale Engagement der Swāmīs und Swāmīni, die ihr Wissen und ihre Kraft für die Verbreitung der Upaniṣads-Ideen unermüdlich und unentgeltlich einsetzen. Sie leben das Nichtanhängen an Erfolg und weltliche Dinge, wie es im Vivekacūḍāmaṇi gefordert wurde.

Ich habe beobachtet, dass das Hindu-Denken von Entwicklungsstufen ähnlich dem Unterschied von Parā und Aparā-Vidyā geprägt ist. So können viele Hindus ohne Zögern behaupten, dass in einer stufenweisen Entwicklung erst die Philosophie entsteht und sich dann daraus eine Religion entwickelt, denn, glauben sie, ein Gott muss an höchster Stelle stehen, der die Welt erschaffen hat. Es mag eine von mir etwas vereinfacht dargestellte Denkweise sein, sie hat aber den Vorteil, ohne Fanatismus andere Denkweisen, so auch meine, nur als eine andere Entwicklungsstufe zu akzeptieren. So ist das im Vivekacūḍāmaṇi kritisierte Befolgen von Gebeten und Zeremonien für die einen Menschen noch notwendig, andere, die Gebete zu Īśvara nicht mehr brauchen, suchen das Einssein in Brahman. Es ist nur eine Frage der Entwicklung. Ähnlich ist es mit den geistigen Übungen, die in den Upaniṣads empfohlen werden, sie richten sich ebenfalls nach dem Entwicklungsstand der Übenden, nämlich vom einfachen OM-Kara (wiederholen der Silbe OM) bis hin zur gegenstandslosen Meditation.

Naiv hingegen hörte sich das Erzählen zahlreicher Anekdoten und Wunder von Swāmīs und Heiligen an. So wurde behauptet, dass einige mit Tieren sprechen konnten, andere alle Menschengespräche verstanden. Ich habe mit Verwunderung zugehört und höflich geschwiegen.

### 5.5.3 Besuch bei J. Grimes

Anders gestaltete sich der Besuch bei Dr. Grimes, der als Indologe, Philosoph und Amerikaner Gedanken, Meditation und intuitive Erfahrung nicht als Gottessuche versteht. Seine Überlegungen zur indischen Philosophie waren nicht die eines indischen Religionsmannes sondern eines westlich geprägten Wissenschaftlers. So unterhielten wir uns über die Unterscheidung von Religion und Philosophie, über die Aufgaben eines Lehrers in der geistigen Führung eines Schülers oder einer Schülerin, über einen Gurukula (eine Internat artige Schule), über indische Kunst, Sitten und Gebräuche, die besonders in Mischehen<sup>21</sup> zu Erstaunen oder Problemen führen können, und über heutige Gurus in Indien.

Laut J. Grimes gibt es das Fach Indologie in Indien nicht. Die Bezeichnung 'Indologie' sei ein Phänomen des Westens, keine indische Universität unterrichte ein Fach mit dieser Bezeichnung, wenige Professoren kennen überhaupt das Wort. Auch indische Philosophie als Universitätsdisziplin, meinte er, sei weitgehend unbekannt, außer vielleicht die Yoga-Philosophie und natürlich die Sanskrit-Studien. In diesem Land sei zwar der Hinduismus als Religion bekannt, aber auch bei den meisten Professoren sei der Unterschied zwischen Religion und Philosophie nicht wirklich klar, denn es würde nicht wie im Westen klar und deutlich zwischen beiden Disziplinen unterschieden. Auch der *Vivekacūḍāmaṇi* als philosophisches Werk findet wenig Beachtung, wohl aber die Interpretationen von *Swāmīs* erfreuen sich grosser Beliebtheit und sind unter Hindus bekannt.

Diese Beurteilung kann ich bestätigen. Auch mir ist aufgefallen, dass mein Interesse am *Vivekacūḍāmaṇi* bei Hindu-Gesprächspartnern auf sehr viel Wohlwollen und teilweise auch Kenntnis stieß, während bei Parsis, Christen und Jainas dieses Werk völlig unbekannt war, und sie es auch mit der Hindu-Religion in Verbindung brachten.

Die großen, sehr schön und großzügig eingerichteten Buchläden führten keine Bücher zur indischen Philosophiegeschichte. Autoren wie Mohanty oder Puligandla waren in ihren Katalogen nicht zu finden. Dafür sind spezielle

---

<sup>21</sup>J. Grimes ist mit einer südindischen Brahmanin verheiratet und hat einen Sohn aus dieser Ehe, ich war mit einem Parsi verheiratet und habe eine indische Adoptivtochter aus einem indischen Waisenhaus.



Universitäts-Buchläden zuständig.

Wieso lebt ein Indologe und Sanskrit-Wissenschaftler wie J. Grimes in Indien, wenn doch im allgemeinen Indologen an ihren Heimatuniversitäten bleiben, ja oft sogar nicht einmal in Indien für einen kurzen Urlaub gewesen sind? Sie verspüren anscheinend nicht das Bedürfnis über ihre Sanskrit-Text-Forschungen hinaus das Land kennen zu lernen. Anders ist es bei J. Grimes. Wie er mir schrieb, wurde ihm oft der Vorwurf gemacht, zu nahe an dem indischen Gedankengut zu stehen. Die Suche nach der indischen Ausdrucksform von Weisheit ist, seiner Meinung nach, mit dem Leben in Indien und den kulturellen Eigenheiten dieses Landes verbunden. Diese Erfahrung ist ihm wichtiger als das Nachdenken an einem entfernten Ort.

#### 5.5.4 Die Verbreitung des Advaita-Vedānta heute

Die Verbreitung der Lehre des Vedānta und des Advaita-Vedānta wird in Indien von verschiedenen Organisationen mit grossem Einsatz vorangetrieben. Richard King beschreibt in seinem Buch „Orientalism and Religion“, dass der Vedānta und Śaṅkara unter den Hindus eine starke einende Strömung, ein gemeinsames Ideal bilden, auch wenn Śaṅkara nicht zum Ziel hatte, die Vereinigung Indiens zu fördern.

Śaṅkaras theology was ultra-conservative and highly polemical in nature and he shows little evidence of championing Hindu unity as it is often claimed by neo-Vedāntins. [Kin99, S. 128]

Auch ich hatte den Eindruck gewonnen, dass Śaṅkara als Galionsfigur der indischen Geisteswelt betrachtet wird. Dabei soll er die Menschen für rein indische religiöse und philosophische Werte sensibilisieren, sie damit positiv beeinflussen.

Hindus have been educated to believe that Śaṅkara was a central figure in their cultural and intellectual history. [Kin99, S. 129]

Aus den vielen Gesprächen, die ich mit Hindus führte, habe ich eine große Begeisterung für das Gedankengut ihres eigenen Landes herausgehört. Ich sehe eine starke Erneuerungskraft in den Ideen des Vedānta und Advaita-Vedānta, einen Schwung, der dem ganzen Land zugute kommen kann, sofern nicht diese Begeisterung in Fanatismus und Gewaltausbrüche gegen Muslime, Christen und die westliche Denk- und Lebensweise umschwenkt<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup>Ich verweise auf den ausführlichen Artikel von K. C. Ceming: Hinduismus: Auf dem Weg vom Universalismus zum Fundamentalismus. [Cem]

Diese zwei Monate in Indien im Jahre 2009 haben mir gezeigt, dass es für eine große Zahl an Indern und Inderinnen nicht möglich ist, Religion und Philosophie zu unterscheiden. Sie kennen die Kriterien für eine Unterscheidung nicht, und nach meinen Erfahrungen ist ihnen ein Unterschied auch nicht wichtig. Der Umgang mit einem oder mehreren Göttern ist im Leben von Hindus alltäglich und mit vielen religiösen Aktivitäten verbunden. Wie oft habe ich gehört „God willing“, „Thanks to the Lord“, „by God’s grace“. Täglich bekommt die Krishna-Statue eine frische Blumenkette, der steinerne Nandi-Bulle eine andersfarbene Decke, Ganapati(vgl. [Joh96b]) wird gefeiert, heilige Lieder werden gesungen. Frage ich sie, warum oder wozu sie diese Huldigungen vollziehen, werde ich ganz erstaunt angeschaut.

Yoga-Schulen schießen allorts wie Pilze aus dem Boden. Hatha-Yoga Asanas werden geübt, im Pranayama ist die Wechselatmung bekannt<sup>23</sup> Jedoch fehlen die historischen und philosophischen Hintergründe, warum Yoga und mit welchem Ziel er geübt werden soll.

Die Eindrücke, die ich gewonnen habe, sind Beobachtungen aus dem täglichen Leben und dürfen nicht mit Statistiken und Forschungen aus der Soziologie verglichen werden. Sie spiegeln nur einen Ausschnitt des Lebens von Hindus wieder.

## 5.6 Schlussbetrachtungen

Das Nachdenken über den Vivekacūdāmaṇi öffnet zahlreiche neue Denkmöglichkeiten, Unterscheidungsfähigkeit zu entwickeln. Die Unterscheidungsfähigkeit, Viveka, zieht sich wie ein Leitmotiv durch meine Arbeit aber auch durch die anderen in dieser Arbeit erwähnten Schriften. Allein das vorausgesetzte Wissen der philosophischen Hauptwerke und deren Vergleich miteinander, sie zu verstehen und ihre Unterschiede zu erkennen, verlangt eine intensive Beschäftigung mit ihnen. Auch die geistige Arbeit und das Formen an den eigenen Charakterzügen fordert Anstrengung und Beharrlichkeit und immer wieder das Unterscheidungsvermögen zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem. Die intellektuellen Anstrengungen, das Nachdenken über den Aufbau der Texte, machen einen Teil der verändernden Kraft in der indischen Philosophie aus, die Puligandla mit ‘soteriologische Kraft’ (vgl. [Pul07, S.

---

<sup>23</sup>Diese Wechselatmung wird im Westen etwas anders unterrichtet. Die Gefahr, Fehler zu machen, ist nicht unbedeutend.

XIII]) bezeichnet, denn die soteriologische Kraft<sup>24</sup> verändert den Blick auf das eigene Leben und die persönlichen Einstellungen.

Dieses Kapitel sollte zeigen, wie die geistige Arbeit, die für den Jñāna-Yoga Voraussetzung ist, mit dem indischen Wort ‘Viveka’ zusammengefasst werden kann.

Der Dhammapada, die Yoga-Sūtras und die Bhagavad-Gītā sind die im Westen bekanntesten Werke der Philosophie in Indien. Den Vivekacūḍāmaṇi noch über diese Werke zu stellen, bedarf einer besonderen Begründung. Ich habe sie mit der intellektuellen und intuitiven Anforderung geliefert, die im Vivekacūḍāmaṇi noch stärker gefordert werden als in den anderen Werken. Die rein kognitiven, immer wieder an die Vernunft appellierenden Charaktereigenschaften des Jñāna-Yoga-Weges im Vivekacūḍāmaṇi heben Viveka (Unterscheidungsfähigkeit) und Mokṣa (geistiges Frei-Sein) hervor.

Beim Beobachten der verschiedenen Hindu-Riten und beim Nachdenken über die Begeisterung der Hindus für die Upaniṣads und den Advaita-Vedānta kam mir folgende Erkenntnis: Riten vollziehen, Gebete murmeln, vor Statuen von Gottheiten niederknien, Blumen opfern, religiöse Lieder singen, all das ist weit entfernt von Nididhyāsana, (Meditation, Einpunktigkeit (Ekagrata)), dem Verschmelzen von Subjekt und Objekt und Brahma-Vidyā, aber es ist ein erster Schritt hin zum Sich-Sammeln, Sich-Konzentrieren, sich Abwenden von hasserfüllten Gedanken und Handlungen. Es ermöglicht vielmehr Momente des inneren Friedens und Losgelöst-Seins. Den inneren Frieden ermöglichen ist eines der Ziele des Vivekacūḍāmaṇi, allerdings muss ich immer wieder betonen, das Anbeten und Akzeptieren einer höheren Macht wird in diesem Werk abgelehnt.

---

<sup>24</sup>M. Comans schreibt dem Yoga des Patañjali eine soteriologische Kraft zu [Mican, S. 23]. So spricht auch A. Böhler von einer „soteriologischen Entfaltung“ [Böh96, S. 14].

## Kapitel 6

# Populäre Rezeption im Osten und im Westen

In den vorherigen Kapiteln habe ich auf Unstimmigkeiten hingewiesen, die in westlichen Kreisen ein verzerrtes Bild von der Philosophie in Indien geben. Auch der Jñāna-Yoga im Vivekacūḍāmaṇi kann in einer ungünstigen geistigen Umgebung nicht richtig verstanden werden und zum Zuge kommen. Die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Strömungen oder Hintergründen zu unterscheiden, wird dem Jñāna-Yoga im Vivekacūḍāmaṇi zu einem tieferen Verständnis verhelfen.

Dieses Kapitel behandelt den Jñāna-Yoga, wie er im Vivekacūḍāmaṇi heutzutage gesehen wird. Ich betrachte ihn aus der Sicht der Gegenwart, ich gehe nicht in Spezialbibliotheken, und ich vertiefe mich nicht in alte Manuskripte oder Originaltexte. Vielmehr bleibe ich bei im Handel erhältlichen Büchern, bei modernen Medien wie dem Internet und wissenschaftlichen Zeitschriften, die ich über das Internet erreichen kann.

Der Advaita-Vedānta, insbesondere der Vivekacūḍāmaṇi und der Jñāna-Yoga sind dem Westen weniger bekannt als die Yoga-Sūtras des Patañjali oder die Bhagavad-Gītā. Der Vivekacūḍāmaṇi stellt eine wichtige Zusammenfassung der Ideen des Advaita-Vedānta dar, und er beschreibt gleichzeitig den Jñāna-Yoga-Weg. Um den Jñāna-Yoga-Weg aus heutiger Sicht besser verstehen zu können und vor allem meine Kritik an seiner Interpretation zu äußern, beziehe ich mich auf einige Autoren aus Indien und aus Europa. Sie haben ihre Arbeiten in englischer, deutscher oder französischer Sprache verfasst. Ich habe die nachfolgenden Texte ausgewählt, weil sie als Buch- oder Kapiteltitel oder als Internetanzeige das Wort ‘Jñāna’ verwenden.

Es ist für viele an indischer Philosophie interessierten Menschen ein Streitpunkt, ob der Vedānta und damit auch der Advaita-Vedānta des Śāṅkara zur Philosophie oder zur Religion gerechnet werden sollen. Um den Unterschied zwischen Religion und indischer Philosophie zu erkennen, stelle ich zwei indische Philosophen vor, J. N. Mohanty und R. Puligandla, beide emeritierte Professoren in den Vereinigten Staaten. Sie beschreiben die charakteristischen Merkmale von Religion und Philosophie aus der Sicht indischer Philosophen. An Hand der aufgestellten Kriterien für Philosophie und Religion folgen Schriften von Autoren sowie einige Interpretationen aus dem Internet bzw. ein Artikel aus einer wissenschaftlichen Zeitschrift. Sie werden auf den Unterschied von Religion und Philosophie hin kritisch geprüft.

## 6.1 Unterscheidungskriterien zwischen Religion und indischer Philosophie aus östlicher Sicht

Religiöses und philosophisches Gedankengut wird in der indischen Philosophie nicht immer klar getrennt. Dadurch entsteht leicht der Vorwurf des unklaren, ungeordneten Denkens. Der Grund für diese Vermischung liegt in der indischen Kultur. Die verschiedenen religiösen Strömungen, die unter dem Sammelnamen ‘Hinduismus’ zusammengefasst werden, schöpfen ihre religiöse Lehre, ihre Riten und Lebensweise aus den Veden und Upaniṣads. Die Upaniṣads, (der Vedānta) sind aber auch eine Philosophie, die teilweise die gleiche Terminologie benutzt wie die religiösen Schriften der Hindus. Philosophische Schriften laufen Gefahr als religiös eingestuft zu werden<sup>1</sup>. Daher können sie als philosophischer Beitrag abgelehnt werden. So ist die Entscheidung, ob es sich um Religion oder Philosophie beim Advaita-Vedānta und dem Jñāna-Yoga im Vivekacūḍāmaṇi handelt, oft schwierig aber notwendig.

### 6.1.1 Mohantys Unterscheidung

J. N. Mohanty, ein indischer Philosoph, der in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts in den Staaten an verschiedenen Universitäten lehrte, zeigt in seinem Aufsatz „Advaita-Vedānta as Philosophy and as Religion“ [Moh01, S. 105-113], warum der Advaita-Vedānta seiner Ansicht nach keine Religion ist.

---

<sup>1</sup>In Gesprächen während des Kurses in der Chinmaya-Mission, Kerala, wurde mir erklärt, dass es erst eine Philosophie gibt, und später entwickelt sich daraus eine Religion.

Mohantys Merkmale für eine Religion:

1. Religion vermittelt ein Gefühl des Sakralen.
2. Außer beim Buddhismus und Jainismus haben die großen Religionen einen oder mehrere Götter, die angebetet oder verehrt werden.
3. Religion braucht einen institutionellen Rahmen. Nach Mohanty gehören zu einer Religion bestimmte Erkennungsmerkmale, die alle oder teilweise auf die Weltreligionen zutreffen. Dazu zählen Einrichtungen oder Institutionen wie Kirchen, Tempel, Moscheen, Gotteshäuser oder Versammlungsräume und Priester, Nonnen, Mönche ([Moh01, S. 106]).

Von Mohanty nicht erwähnt wird die zu einer bestimmten Religion gehörende Glaubensgemeinschaft, bestehend aus den Menschen, die diesen Glauben am Leben erhalten. Eine Gemeinschaft besteht aus mehreren Menschen, mindestens drei Personen, die in Kommunikation und Austausch stehen und nach den Anweisungen ihrer Religion leben. Eine Religionsgemeinschaft verwendet ein bestimmtes religiöses Vokabular.

4. Religion hat ein liturgisches System. Religion ist auf Austausch angewiesen und braucht daher Handlungen, eine Art Liturgie, vorgeschriebene Riten, Zeremonien und Gesten, Gebete, Lesungen und religiöse Lieder ([Moh01, S. 106]).

Ich möchte noch erwähnen, dass jede der großen Religionen, jedoch nicht Naturreligionen, ein Schrifttum besitzen, in dem auch Gebote und Verbote oder Gesetze beschrieben stehen.

5. Religion verfügt über ethische und soziale Regeln. Das soziale Leben wird von einer Religion mehr oder weniger stark beeinflusst.

Dazu sei z. B. auf einige arabische Länder sowie auf Israel hingewiesen. In diesen Ländern wird das öffentliche Leben, in manchen arabischen Ländern sogar die Rechtssprechung, von der jeweiligen Religion und ihren Geboten bestimmt. Religionen haben Gebote und Verbote entwickelt, die ihre Anhänger und Anhängerinnen stark in ihrer Denkweise prägen. Betrachtet man den Einfluss des buddhistischen Gebotes der Gewaltlosigkeit in Tibet oder die Scharia in Saudi-Arabien, so wird die

starke Prägekraft der Religion auf ganze Bevölkerungsteile erkennbar. Auch der Tagesablauf gläubiger Hindus wird von Riten und hinduistischen Gewohnheiten geprägt, wie vegetarisch leben, tägliche Gebete (*pūjā*) verrichten, Heiratszeremonien und Totenriten befolgen.

6. Religion ermöglicht innere Erfahrungen<sup>2</sup>. Religion verschafft vielen Menschen eine innere Erfahrung, die mit bewegenden Gefühlen, ergreifenden inneren Erkenntnissen oder Glaubensüberzeugungen einhergehen. ([Moh01, S. 106])

Innere Erfahrungen und Erkenntnisse sind aber nicht nur den Religionen vorbehalten. Der Advaita-Vedānta ermöglicht ebenfalls ergreifende Erfahrungen. Auch Erlebnisse in der Natur, Musik oder Kunst können zu ergreifenden Erfahrungen führen.

Damit ist die Zahl der Merkmale, was eine Religion auszeichnet und von der Philosophie<sup>3</sup> unterscheidet, bei weitem nicht erschöpft. Ich füge noch die Auffassungen zweier Autoren hinzu. Für F. M. Wimmer ist die Offenbarungswahrheit ein Gegenstand religiösen Glaubens und kann daher nicht zur Philosophie gerechnet werden. Die Philosophie verfügt über empirische Belege, der religiöse Glaube jedoch nicht. (vgl.[Wim99])

Auch R. King zählt in seinem Buch „Orientalism and Religion“ Merkmale zur Unterscheidung auf. Ich erwähne hier zwei Kriterien aus diesem Buch.

- Religion is a culturally specific social construction.
- Philosophy claims universal authority. [Kin99, S. 40]

### 6.1.2 Der Advaita-Vedānta – Mohantys Unterscheidungskriterien

Was zeichnet gemäß Mohanty den Advaita-Vedānta zur Zeit des Śāṅkara (8. Jh. n. Chr.) als Philosophie und nicht als Religion aus?

---

<sup>2</sup>Vgl. [Hrs06, S. 94]

<sup>3</sup>In Bezug auf die Interkulturelle Philosophie bezeichnet R. A. Mall diese Philosophie als ein Denk- und Lebensweg [Mal93, S. 2]. Der Neopositivismus, der Berliner und der Wiener Kreis unterscheiden eine alte und eine neue Philosophie vgl. [Sal92, S. 20 - 38]. The Teaching Company, 4840 Westfields Boulevard, Suite 500, Chantilly, VA 20151-2299, USA, bietet einen Kurs an „Science and Religion“, in dem die Hauptmerkmale einer Religion erklärt werden.

Mohanty stellt zwei wichtige Zeichen für eine Religion heraus:

1. Das Gefühl des Sakralen, Heiligen.
2. Der Glaube an einen Gott, an Götter oder ein höheres Wesen.

Dabei ist es unwichtig, ob es sich um einen persönlichen Gott oder um ein unpersönliches Wesen handelt. Nun gibt es aber außerdem im Yoga des Patañjali und im Advaita-Vedānta einen Gott, einen Schöpfergott, der angebetet und angerufen werden kann. Ist der Advaita-Vedānta also doch eine Religion? Nein, denn es gibt den Schöpfergott *Īśvara*, der zum *Aparā*-Wissen (niederes Wissen) zählt. Er hat die Aufgabe als Mittel, die Menschen auf den Weg (*Sādhana*) der Erkenntnis zu führen. Als ähnliches Mittel, das einen bestimmten Zweck verfolgt, gilt nach Śaṅkara der Gott *Īśvara* in den *Sūtras* des Patañjali. Der Advaita-Vedānta braucht keinen persönlichen Gott (aber auch hier kann er als Hilfsmittel und Richtungsweiser toleriert werden), denn dem Advaitin stehen *Śravaṇa* (Lernen), *Manana* (Nachdenken) und *Nididhyāsana* (Meditation, Vertiefung, Gedankenstille) zur Verfügung, um das Selbst/Brahman/*Ātman* zu erfahren. Diese drei Teile (*Śravaṇa* (Lernen), *Manana* (Nachdenken) und *Nididhyāsana* (Meditation)) des Erkenntnisweges, (Vorsicht: nicht Heilsweg oder Erlösungsweg) enthalten nichts Sakrales oder Heiliges.

I am not insisting that religion, or religious attitude, involves a difference between man and god, and so Advaita Vedānta which denies that difference in favour of one brahman cannot be a religion. ([Moh01, S. 108])

Es ist mir wichtig zu unterstreichen, dass es auf dem *Jñāna*-Weg des Advaita-Vedānta keinen eingreifenden Heilsgott gibt. Der *Jñāna*-Weg ist daher kein Heils- oder Erlösungsweg. Derartige Bezeichnungen erinnern an ein christliches Gedankengut. *Nididhyāsana* ist eine tiefe Erfahrung, die einen Menschen verändern kann (vgl. [Pul97, S. 12]). Es ist die Erfahrung des Einsseins, während die Erfahrung von etwas Heiligem, Sakralem immer noch den Unterschied zwischen einem Subjekt, dem Erfahrenden, und einem Objekt, dem Sakralen aufzeigt.

Die Erfahrung von *Nididhyāsana* oder *Dhyāna* entsteht nicht mit Hilfe einer Gottheit, nicht durch Gebete, nicht durch emotionale Hingabe oder durch willenloses Überwältigtsein. Sie entsteht nicht durch Gottes Gnade. Sie resultiert vielmehr aus eigener Achtsamkeit und Verinnerlichung. Was der Meditation allerdings den Ruf als religiöse Erfahrung einbringt, ist das von Menschen gemachte Umfeld. Die religiösen Riten der Hindu-Religion begünstigen



die Verehrung meditierender Menschen; manch einer davon gilt schnell, vielleicht allzu schnell als Heiliger. Dieser Mensch wird also für heilig gehalten, aber seine Meditation ist deswegen noch nicht heilig. Mohanty weist auf diese Gefahr des Vermischens von Religion, Philosophie und Psychologie hin, die das reine Gedankengut des Advaita-Vedānta verdecken. Diese mangelhafte Unterscheidung zwischen der reinen Advaita-Lehre und der Interpretation durch eine religiös geprägte Umgebung fand und findet auch heute noch statt ([Moh01, S. 111]).

The Advaita is a philosophy purportedly conceptualizing an alleged experience (of one's *Ātman*) which as such is not an experience of something as sacred, but whose religious character is derived from associations with the concrete religious life of the community. ([Moh01, S. 111])

Sich selbst frei machen, sich emanzipieren von Leid bringenden psychischen Verstrickungen, sozusagen sein Denken, seine Meinungen und Urteile selbst in die Hand nehmen, statt sich einer Obrigkeit, wie z. B. einer Religion, zu unterwerfen und sich von ihr beeinflussen zu lassen, dieses Streben mündet in Mokṣa, dem inneren Frei-Sein. Weil der Mensch sein inneres Freiwerden selbst in die Hand nimmt, reicht der Advaita-Vedānta mit dem Jñāna-Weg über eine Religion hinaus. Mohanty gibt allerdings keine genaue Erklärung, was er unter 'super-religious' oder 'it is not mere philosophy' versteht.

Der Advaita-Vedānta ist in den Teilen Philosophie, in denen das rationale Denken, die Vernunft und das Analysieren gefordert wird. Das drückt sich im Vivekacūḍāmaṇi in den Forderungen nach Viveka (Unterscheidungsvermögen), Vicāra (hinterfragen, erforschen) und in Manana (rationales Durchdenken, überlegen) aus. Advaita-Vedānta ist jedoch nicht nur Philosophie, sondern geht über diesen Bereich hinaus, wenn es an das intuitive Erfahren stößt. Damit ist Nididhyāsana (die Meditation) gemeint. K. C. Bhattacharya nennt es 'super-religious'<sup>4</sup>.

Mokṣa, the goal of this process, is not supernatural, other-worldly, soteriological. It is not salvation. It is discovery of the identity between the innermost truth of one's psyche and the innermost being of the world of psychology and physics. ([Moh01, S. 113])

Mohanty verweist auf K. C. Bhattacharya (Studies in Philosophy I, 289). „All activity for attaining Mokṣa, activity as opposed to self-surrender, is, he

---

<sup>4</sup>Erwähnung von Mohanty in seinem Aufsatz [Moh01].

tells us, superreligious. Self-knowledge is a super-religious good in Vedānta [...].“ ([Moh01, S. 109])

Bei der Übersetzung des Wortes ‘Mokṣa’ entsteht schnell ein Missverständnis. Wird ‘Mokṣa’ mit ‘Erlösung’, ‘Befreiung’ übersetzt, so erinnert es im christlichen Sinne an eine Erlösung durch Gottes Eingreifen. Wird ‘Mokṣa’ mit ‘Emanzipation’ oder ‘sich frei machen’ und dann ‘frei sein’ übersetzt, wird die persönliche Anstrengung und das eigene Ringen betont, was dann aber in einen Zustand des inneren Friedens mündet. Im Advaita-Vedānta geht es eben nicht um „erlöst werden von ... durch ...“ mit Hilfe eines höheren Wesens, sondern „sich selbst erlösen“ mit Hilfe von Wissen, Viveka und Nididhyāsana (Meditation). Eine solche Erfahrung geht über das philosophische Nachdenken hinaus, weil der Denkapparat zur Ruhe kommen soll. Es muss unterschieden werden: Nididhyāsana (Meditation) reicht über das philosophische Denken hinaus und wird zu Intuition.

Der Advaita-Vedānta beschränkt sich nicht auf ein Denkgebäude, das in sich stimmig ist, sondern er bietet außerdem einen Erfahrungsweg an, die spirituelle Erfahrung der Meditation, für die sein philosophisches Gedankengebäude notwendig ist. Der Advaita-Vedānta befasst sich also nicht nur mit Theorie, sondern auch mit der Praxis. Wie es zu einer praktischen Erfahrung kommen kann, entwickelt Śaṅkara in seinem Lehrweg des Vivekacūḍāmaṇi.

So kann Mohanty zu recht vom Advaita-Vedānta behaupten:

That it is a philosophy, I have no doubt about. But it is not mere philosophy. It is a conceptualization of an experience, an intellectually defensible system. ([Moh01, S. 111])

In der reinen Lehre des Advaita-Vedānta gibt es keine Anzeichen von dem, was wir als heilig oder religiös verstehen, es gibt keinen Erlöser und keine übernatürliche Errettung oder Wunder. Der Mensch, der diesen Weg (Sādhana) gehen will, muss das Ziel über den Intellekt, die Achtsamkeit und Konzentrationsfähigkeit erreichen.

In the process of Sādhana (Erfahrungsweg), Śravaṇa (Lernen) is hermeneutical, Manana (Nachdenken) is philosophical, Nididhyāsana (Meditation) is meditative. None is religious. ([Moh01, S. 11])

Hier sei noch hinzugefügt, dass, zum Unterschied zu religiösen Gemeinschaften, die immer aus mehreren Menschen bestehen, der Sādhana (Lehrweg) vom Schüler oder der Schülerin allein beschritten wird. Gelegentliche Hilfen

des Lehrers oder der Lehrerin ändern nichts am Alleingang der suchenden Menschen.

Es ist zu beachten, dass Mohanty das Wort ‘soteriological’ nicht wie Puligandla gebraucht. Mohanty bringt das Wort in Verbindung mit der Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus, und dieses Verständnis von ‘soteriological’ ist nicht zutreffend für den Advaita-Vedānta, weil Mokṣa nicht die Erlösung durch einen Gott sondern das Sich-frei-machen und dann den Zustand des Frei-Seins eines mündigen Menschen bedeutet. Puligandla hingegen versteht unter ‘soteriological’, dass ein indisches philosophisches System eine Art Transformation des Menschen zum Besseren hin bewirken soll.

### 6.1.3 Beurteilung von Mohantys Unterscheidungen

Mohantys Kriterien für Religion als Abgrenzung zur Philosophie zeigen, wie wichtig eine Unterscheidung für die Philosophie in Indien ist. Das klare Auseinanderhalten von Religion und Philosophie ist nicht einfach und stößt immer wieder auf Widerspruch. Es regt aber zum genauen Lesen und Analysieren der Texte des Advaita-Vedānta an. Das im Vivekacūḍāmaṇi geforderte Unterscheidungsvermögen (Viveka) soll immer und überall angewendet werden.

Ein gravierender Nachteil der Unterscheidungen Mohantys ist neben ihrer Vagheit der, dass Mohanty es offen lässt, ob jedes einzelne Kriterium erfüllt sein muss, damit eine Lehre als Religion betrachtet werden kann, oder ob eine bestimmte Anzahl von Kriterien hierfür erfüllt sein müssen. Außerdem wird nicht klar, welche Merkmale oder Kriteriencluster dafür hinreichend sind, eine Lehre als Religion zu qualifizieren. Ich bin hier davon ausgegangen, dass nach Mohanty der entscheidende Unterschied in einer Erfahrung des Sakralen, des Heiligen (sacredness) liegt, welches eine Religion begleitet und damit von einer Philosophie unterscheidet. Mohanty gibt keine Definition für ‘sakral’, da es ähnlich wie das Wort ‘gut’ nicht weiter analysiert werden kann ([Moh01, S. 106, 112]). Außerdem gibt Mohanty in diesem Text auch keine Definition von Philosophie.

Die Frage kann auch gestellt werden, ob ein Unterschied besteht zwischen dem Gebot der Nächstenliebe, das von allen Hochreligionen gefordert wird, und den sozialen, ethischen oder psychologischen Verpflichtungen der Achtung und des Respektes? Denn Gesetze oder Gebote, Versammlungen, Zeremonien und das Umsetzen von Idealen brauchen nicht notwendigerweise einen religiösen Glauben.

Es gibt noch andere Punkte als die von Mohanty erwähnten, die eine Religion auszeichnen. Ich denke dabei an die Trost spendenden und Angst machenden Lehren einer Religion. Auch die religiöse Versionen des sanften, gewaltfreien Buddhismus haben angsteinflößende Dämonen, andere Religionen haben höllennähnliche Orte, aber auch einen oder mehrere Himmel, Engel, übernatürliche oder übermächtige Wesen, einen oder mehrere Götter. Alle betonen den Unterschied zwischen dem Menschen und einem übermächtigen Wesen. Auch im Buddhismus oder Jainismus, in dem es keinen Gott gibt, werden die Erleuchteten überhöht und angebetet. Die angstausslösenden Impulse von Religion erwähnt Mohanty nicht.

Zur besseren Übersicht stelle ich die Unterschiede in Form einer Tabelle zusammen. Zu Mohantys eigenen Kriterien füge ich noch einige weitere hinzu. Diese Aufstellung beansprucht keine Vollständigkeit:

Kriterien dafür, dass eine Lehre eine Religion ist.

- Einrichtungen, Tempel, Moscheen, Kirchen, Gotteshäuser, Nonnen, Mönche, Priester.
- Glaubensgemeinschaft, mehr als drei Personen.
- Austauschmöglichkeiten durch Handlungen, Liturgie, Riten, Zeremonien, Gesungen, Lesungen, religiöse Lieder, Schrifttum.
- Gebete.
- Gebote und Verbote, die schriftlich festgehalten wurden.
- Von Religion geprägtes soziales Leben.
- Innere Erfahrungen, bewegte Gefühle, innere Erkenntnis.
- Trostspendende und furchteinflößende Lehren.
- Gott, Götter, höhere Wesen. Schöpfergott, Heilsgott, der eingreift.
- Unterschied zwischen Mensch und Gott.
- Gnade, Erlösung durch einen Gott.
- Wunder.
- Das Sakrale, Heilige, Heiligkeit.

Eigenschaften der Philosophie des Advaita-Vedānta:

- Eine Phänomenologie des Bewusstseins.
- Mokṣa, sich selbst befreien, frei werden, emanzipieren durch rationales Denken.
- keine Glaubensgemeinschaft.
- Keine Liturgie, Riten, Zeremonien.
- Keine Gebete.
- Keine Gebote und Verbote, aber Anweisungen, Regeln, Vorschläge durch den Sādhana (Weg).
- Keine Götter, keinen Schöpfergott,
- Kein Unterschied zwischen Mensch und Brahman.
- Keine Gnade, Erlösung durch einen Gott.
- Keine Wunder.
- Das Sakrale, Heilige ist nicht vorhanden.
- Die innere Erfahrung durch Nididhyāṣana gehört streng genommen nicht zur Philosophie.

#### 6.1.4 Zusammenfassung

Der Advaita-Vedānta ist als ein indisches philosophisches System anerkannt. Ihm werden jedoch unberechtigt religiöse Elemente zugeschrieben. Ein Grund dafür ist die hinduistische Umgebung, die Kultur und Lebensweise, in die der Advaita-Vedānta eingebettet war ([Gri04, V. 1]. [Moh01, S. 111]) und heute noch ist. Die reine Lehre des Advaita-Vedānta enthält keinen Gott oder Gott ähnliche Wesen, abgesehen davon dass Īśvara, der Schöpfergott, nur als Wegweiser zu Brahman dient. Brahman ist kein übermächtiger, allwissender Gott. In keiner der drei Teile des Lehrweges (Śravaṇa = Lernen, Manana = Reflektieren, Nididhyāṣana = Meditieren, eine innere Erfahrung machen) gibt es Bezüge zum Sakralen. Die Abwesenheit von Sakralem unterstreicht die Tatsache, dass der Advaita-Vedānta keine Religion ist. Der Nimbus des Religiösen und Sakralen entsteht durch den kulturellen Einfluss und ganz einfach durch das menschliche Bedürfnis zu verehren und anzubeten.

Auf diese Tendenz des Vermischens von Sakralem, kulturellen Einflüssen, menschlichen Bedürfnissen und philosophischem Reflektieren sollte immer wieder hingewiesen werden, um Religion und Philosophie besser auseinander

zu halten.

Aus kulturellen Gründen ist gerade bei Übersetzungen vom Sanskrit in die europäischen Sprachen für westliche Leser der christliche Hintergrund zu beachten. Übersetzungen wie ‘Brahman’ = Gott, ‘Sādhana’ = Heilsweg, ‘Erlösungsweg’ und ‘Mokṣa’ = Erlösung, Befreiung brauchen wegen des christlichen Einflusses zusätzliche Erläuterungen zum besseren Verständnis. Brahman ist kein persönlicher Gott. Im Gegenteil, der Advaita-Vedānta strebt die Auflösung der Zweiheit von Mensch (Welt) und Brahman an. Sādhana ist ein Weg der Emanzipation, des Sich-Selbst-Frei-Machens durch die Erfahrung der Einheit und kein Erlösungsweg durch eine besondere Macht oder eine Befreiung nach dem Tode. Mokṣa bezieht sich auf die Erkenntnis des ewigen Selbst im Menschen und das daraus entstehende Frei-Sein ohne Hilfe eines übermächtigen, übernatürlichen Wesens.

Sicher kann kritisiert werden, dass Mohanty das Wort ‘sacredness’ nicht genau beschreibt. Es ist so stark mit persönlichen Erfahrungen, Gewohnheiten, individuellen Empfindungen und vagen Vorstellungen verbunden, dass Mohanty von einer Definition absieht.

Wichtiger erscheint mir, bei der indischen Philosophie sich immer wieder zu fragen: Was ist an einer bestimmten Erfahrung, einer Idee oder einem vorliegenden Text heilig? Was ist der philosophische Gedanke, die Lehre des Advaita-Vedānta bzw. des Vivekacūḍāmaṇi, was ist Gefühl, Wunschgedanke, emotionales Bedürfnis nach Trost, Schutz und Verehrung, die fast unbewusst und nicht einmal willkürlich in der Interpretation oder bei der Lektüre hinzugefügt werden?

Für indische Texte der Philosophie scheinen mir diese Fragen besonders angebracht, und Śaṅkaras Theorie der Überlagerungen (Adhyāsa) macht das recht deutlich, wenn man bedenkt: Die Welt, unsere Urteile, Meinungen, Erkenntnisse sind überlagert, verfälscht, verändert durch Gefühle (nicht nur Gefühle des Sakralen, durch Gebete, göttliche Eingebungen) und kulturelle Sichtweisen. Adhyāsa (superimposition, Überlagerungen) sind Projektionen, die durch die individuellen Denk- und Urteilsweisen der verschiedenen Personen entstehen. Diese Überlagerungen abzubauen entspricht im Advaita-Vedānta das Bemühen vom Nichtwissen (Avidyā) zum Wissen (Vidyā) zu gelangen und dann zum geistigen Frei-Sein (Mokṣa) .

Ich frage mich, ob das Wort ‘Selbsterkenntnis’ (Self-Knowledge) ([Moh01, S. 109]) nicht falsch verstanden werden kann, und ob Mohanty es für die

englisch-sprachigen Leser und Leserinnen nicht hätte genauer erklären sollen. Es geht nämlich hier nicht nur um Selbst-Erkenntnis im psychologischen Sinne, d. h. um die Erkenntnis, dass ich z. B. egoistisch, klein, weiblich bin, bestimmte Fähigkeiten habe, andere nicht habe. Es geht vielmehr um die Erkenntnis des SELBST (Brahman/ $\overline{\text{A}}$ tman), die im eigenen Innern mit Hilfe der Meditation erfahren werden soll. Eine moderne Interpretation gebe ich in Kapitel 8.

### 6.1.5 Puligandlas Kriterien für die indische Philosophie

R. Puligandla ist ebenfalls ein indischer Philosoph des 20. Jh., der Kriterien für die indische Philosophie aufstellt, ohne diese allerdings ausdrücklich von der Religion abzugrenzen. Diese Kriterien werden in seinem Buch „Fundamentals of Indian Philosophy“ [Pul97, S. 11-12]) angeführt. Ich weise hier nur auf einige mir wichtige Eigenschaften hin und füge ergänzende Erklärungen hinzu. Die von Puligandla aufgeführten Eigenschaften sind allen indischen Philosophie-Systemen mit Ausnahme des indischen Materialismus (*Cārvāka*) gemeinsam. Jede einzelne dieser Eigenschaften ist somit ein notwendiges Kriterium dafür, dass eine Lehre der indischen Philosophie zugerechnet werden darf.

1. Freedom and liberation can only be won by conquering ignorance through knowledge.

Die Auflösung von Leid, und zwar nicht nur von Leid, welches durch materielle Ursachen entsteht wie Unfälle, Hungersnöte oder natürliche Lebensabläufe wie Alter, Tod, Krankheit, Geburt. Es geht vor allem um die Auflösung von Leid, welches durch das menschliche Nicht-Wissen (*Avidyā*) und falsche Einschätzungen im eigenen Denken entsteht. Nur über das richtige Wissen, heute würde man sagen über ausreichende Information, kann Veränderung im Denken stattfinden.

2. Philosophy should have soteriological power.

Die indische Philosophie hat die Aufgabe, die Menschen von diesem Nicht-Wissen und Verstricktsein mit Hilfe des rationalen Denkens, mit Hilfe von Meditationserfahrungen und mit Hilfe der Yogadisziplinen zur inneren Freiheit zu führen. Puligandla bezeichnet diese Anstöße zur inneren Veränderung, die durch die indische Philosophie ausgelöst werden können, als ‘soteriological power’ ([Pul07, S. XIII]), im Sinne eines Einflusses, der den Menschen zu mehr Wissen (Klarsicht, Durchblick in verstrickenden Lebenssituationen) bringt. Im westlichen Schrifttum

bedeutet ‘soteriologisch’ soviel wie ‘die theologischen Lehren vom Erlösungswerk Christi betreffend’. ‘Soter’ war im Griechentum und später im Christentum ein Ehrentitel, der soviel wie ‘Erretter’, ‘Heiland’ bedeutet. Das Wort ‘soteriological’ kann hier deshalb im Westen fast nur Irrtümer hervorrufen.

All the systems maintain that every acceptable philosophy should aid man in realizing the *puruṣārthas* (the chief ends of human life). Briefly, all philosophies of India are philosophies of life. [...] To put it differently, philosophy should have soteriological power – the power to transform man’s life from one of ignorance, darkness, and bondage to one of knowledge, wisdom, and freedom. ([Pul97, S. 11])

### 3. All the schools are ultimately optimistic.

Unwissen versklavt, für den Advaita-Vedānta liegt die Wurzel allen Leides in diesem Unwissen (*Avidyā*), Wissen bringt die innere Freiheit (vgl. Kant: *Sapere aude*<sup>5</sup>). Für die Wissenserlangung gibt es die *Pramāṇa* (Erkenntnismittel). *Mokṣa*, die innere Freiheit, die Emanzipation, kann der Mensch hier und jetzt und nicht in einem späteren Leben erlangen. Er wird durch keine Erbsünde daran gehindert. Durch die Möglichkeit, in diesem Leben zu einer inneren Freiheit (*Mokṣa*) zu gelangen, und zwar ohne das Eingreifen eines übermächtigen Wesens, ist die indische Philosophie zwar anfänglich pessimistisch, letztendlich aber doch optimistisch. Durch das innere Sich-selbst-Befreien und das Fehlen einer Erbsünde unterscheidet sich die indische Philosophie deutlich von der christlichen Religion und sollte überhaupt nicht mit Religion verwechselt werden.

All the schools teach that man’s state of ignorance and suffering is not due to original sin but to original ignorance. ([Pul97, S. 11])

### 4. A non-conceptual mystical insight.

Schließlich weisen alle indischen philosophischen Systeme darauf hin, dass eine letzte Wirklichkeit nicht über den Intellekt begreifbar ist, sondern durch eine intuitive, nicht mit Worten beschreibbare Innenschau zu erfahren ist. Damit wird theoretisches Denken (*Manana*) mit praktischer Erfahrung (*Nididhyāsana*, *Dhyāna*) verbunden. Das heisst auch, die indische Philosophie führt zu einer intuitiven Erfahrung.

---

<sup>5</sup>I. Kant: Was ist Aufklärung, 1784.



All the systems hold that ultimate reality cannot be grasped through the senses and intellect, but can only be experienced in direct, non-perceptual, non-conceptual, intuitive, mystical insight. ([Pul97, S. 12])

### 6.1.6 Zusammenfassung und Kritik

Da nach Puligandla alle indischen Philosophie-Systeme, außer dem Materialismus, Lebensphilosophien sind ( soteriological power [Pul97, S. 11]), verbinden sie Theorie und Praxis, enthalten psychologische und erfahrungsorientierte Teile wie z. B. die Yogadisziplinen und die Meditation.

Auf die Möglichkeit, dass eine Philosophie sich mit Elementen aus der Religion und Psychologie vermischen könnte, weist Puligandla in dem oben erwähnten Buch nicht hin. Es fehlt ebenfalls ein klärender Hinweis auf das Wort ‘soteriological’, denn er gebraucht es nicht mit einem christlichen Verständnis wie z. B. Mohanty, der mit diesem Ausdruck die indische Philosophie von dem westlichen Religionsverständnis abgrenzt. Für Puligandla bedeutet ‘soteriological’, dass sich der Mensch mit Hilfe der indischen Philosophie zum Besseren hin verändern kann.

Für westliche Leser und Leserinnen ist es interessant zu erfahren, dass die indische Philosophie auf das Hier und Jetzt gerichtet ist. Inneres Frei-Werden ist eine Lebensaufgabe und nicht eine Hoffnung auf Gnade und Errettung durch eine erlösende Macht, die auf ein Leben nach dem Tod vertröstet. (Puligandla betont diesen Sachverhalt).

Durch ein falsches Verständnis der Wörter wie ‘Mokṣa’ und ‘Karma’ besonders auch durch die Schriften von Schopenhauer ([Sch68, S. 743]), entstand in der westlichen Welt der Eindruck einer pessimistischen indischen Philosophie. Auf diesen Irrtum weist Puligandla hin. Berichtigende Hinweise auf die Gefahr von Fehlinterpretationen fehlen bei Puligandla.

Die von Puligandla hervorgehobenen Eigenschaften, die allen indischen Philosophiesystemen, außer dem *Cārvāka*, gemeinsam sind, helfen westlichen Lesern und Leserinnen, die falschen Vorstellungen über indische Philosophie zu korrigieren, da Missverständnisse, religiöse Einflüsse und ungenaue Interpretationen oft zu falschem Verständnis führen.

Mit dieser Gegenüberstellung von religiösen und philosophischen Anforderungen sollen die nachfolgenden Texte analysiert und beurteilt werden, denn Mo-

hanty bezieht sich ausdrücklich auf den Advaita-Vedānta, und damit ist auch der Jñāna-Yoga-Weg gemeint, den Śaṅkara im Vivekacūḍāmaṇi beschreibt. Meine Analyse in Bezug auf die Unterscheidung von Religion und Philosophie richtet sich nicht auf den Vivekacūḍāmaṇi als Werk sondern auf die darin erklärte Jñāna-Yoga-Lehre. Ich habe den Jñāna-Yoga-Weg gewählt, weil er sich eines größeren Bekanntheitsgrades erfreut als der Vivekacūḍāmaṇi, der im deutschen Sprachraum fast unbekannt ist. Selbstverständlich könnten die vorhandenen Interpretationen und Übersetzungen des Vivekacūḍāmaṇi ebenfalls nach den Kriterien von Mohanty und Puligandla analysiert werden.

Puligandla gibt allgemeine Erkenntnismerkmale für die indische Philosophie, und diese Kriterien sollen ebenfalls für die Beurteilung der nachfolgenden Texte herangezogen werden.

## 6.2 Vermittlung des Jñāna-Yoga durch moderne indische Autoren

Ich habe eine Literaturrecherche unter dem Stichwort Jñāna durchgeführt. Dabei habe ich die Primärliteratur der bekanntesten Vertreter des Jñāna-Yoga, Maharshi und Aurobindo, sowie die einschlägige Sekundärliteratur ausgeklammert, da diese Literatur eher religiöser denn philosophischer Natur ist. Die Āśramas von Pondichery (Aurobindos Āśrama in Puducherry<sup>6</sup>) und Tiruvaṇṇamalai (Maharṣhis Āśrama) zeugen von dem kulturellen, hinduistischen Umfeld, das eine Trennung zwischen Philosophie und Religion erschwert.

Im Gegensatz zu einer ebenfalls von mir durchgeführten Literaturrecherche zum Thema ‘Advaita-Vedānta oder Śaṅkara’, in der mehr Material vorhanden ist, fand ich unter dem Stichwort ‘Jñāna’ nur die nachfolgenden Schriften. Die Recherche habe ich einerseits bei Amazon.de, andererseits beim Buchhändler im VLB (Verzeichnis lieferbarer Bücher) und KNV (Barsortimentskataloge) durchgeführt. Meine Recherche unter dem Stichwort ‘Jñāna’ lieferte die folgenden Literaturangaben:

1. Vivekananda: Jñāna-Yoga. Das Buch erschien 1937,
2. Sathya Sai Baba: Strom der Erkenntnis - Jñāna-Vahini. Das Buch erschien 1998,

---

<sup>6</sup>Die indische Bezeichnung für Pondichery ist ‘Puducherry’.

3. Swāmī Atmananda: All you want to know about Jnana-Yoga. Das Buch erschien 2002 und wurde 2003 wieder aufgelegt,
4. Puligandla: Jñāna-Yoga. Das Buch erschien 2007.

Bei dieser Auswahl mag der Vorwurf aufkommen, dass ich nur populärwissenschaftliche Schriften ausgewählt habe, die sich an ein breites Publikum und nicht an Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen richten. Dieser Vorwurf ist teilweise berechtigt. Es ist jedoch zu bedenken, dass der Jñāna-Yoga im Vivekacūḍāmaṇi ein Lehrweg ist, der in die Praxis umgesetzt werden und in der heutigen Zeit möglichst vielen Menschen zugänglich gemacht werden soll.

Ich betrachte den Vivekacūḍāmaṇi als Lehrweg für Menschen, die in innerer Not sind ([Gri04, V. 38]). Das Ringen des Schülers im Vivekacūḍāmaṇi macht deutlich, dass er sich nicht um Transzendenz bemüht, sondern ganz konkret das Leben bewältigen will. Und so entsprechen diese Bücher dem Bedürfnis nach Zurechtkommen im Leben und nicht nach Spezialwissen.

Natürlich war die Auswahl an interessierten Schülern und Schülerinnen sowie qualifizierten Lehrern im 8. Jahrhundert anders als heute. Die gesellschaftliche Situation ist eine andere heute, und in Europa können eine große Zahl Menschen einen hohen Bildungsstand erhalten, so sie es möchten. Auch ist durch die Demokratisierung des Wissens seit der Aufklärung und die allgemeine Schulpflicht sowie die modernen Medien die Bildung viel breiter auf fast alle europäischen Bürger und Bürgerinnen verteilt. Aber das Frei-Sein oder Sich-frei-Machen von versklavenden Lebenssituationen, die sich im Geiste, in der Psyche eines Menschen abspielen, ist heute wie früher aktuell.

Die wissenschaftliche Herangehensweise und Analyse der Indologen und anderer Spezialisten, die sich mit Bewusstsein und Transzendenz befassen, betreffen Gebiete, die im Vivekacūḍāmaṇi nur am Rande vorkommen. In diesem Werk steht der Lebensbezug im Vordergrund, und deshalb geht auch meine Suche nach dem Jñāna-Yoga an erster Stelle zu Arbeiten, die nicht unbedingt wissenschaftlichen Anspruch erheben, und damit auch in das Internet.

### 6.2.1 Beurteilungskriterien

Bei der Beurteilung der nachfolgenden Bücher und später der Internetseiten habe ich mich auf folgende Punkte konzentriert:

- Die Unterscheidung zwischen Philosophie und Religion nach Mohanty und die notwendigen Kriterien für indische Philosophie nach Puligandla.
- Die emotionale Ebene der Menschen, die in Texten oder Bildern angesprochen wird.
- Die Auseinandersetzung mit dem Advaita-Vedānta.
- Die ungenaue oder falsche Übersetzung von Sanskrit-Wörtern.
- Mangelhafte Quellenangaben oder Hinweise auf Originaltexte.

### 6.2.2 Vivekananda: Jñāna-Yoga

Vivekananda lebte von 1863-1902 in Indien. Er befasste sich schon früh mit der westlichen Philosophie. Zudem gehörte er einer hinduistischen Reformbewegung an, vertiefte seine religiösen Erfahrungen bei einem Meister und machte als Wandermönch eine Pilgerreise durch Indien. Vivekananda gilt als einer der frühesten Verbreiter des Vedānta im Westen. Er machte ein breites Publikum durch Vorlesungsreisen in Amerika und England mit dem Vedānta und dem Yoga bekannt. Sein Bestreben bestand darin, eine universelle Religion unter dem Dach des Vedānta zu schaffen. Dabei trennte er nicht klar die philosophische Sicht von der Religion. Ich beziehe mich auf sein Buch „Jñāna-Yoga“, das aus seinen Vorträgen (um 1896 in London) zusammengestellt wurde.

Nach den oben aufgezählten Kriterien von Mohanty kann das Buch „Jñāna-Yoga“ von Vivekananda nicht zum philosophischen, sondern zum religiösen Gedankengut gerechnet werden, denn er erklärt weniger den Jñāna-Yoga als seine Vorstellungen von einer Weltreligion, in der der Jñāna-Yoga einer der Heilmöglichkeiten darstellt. Für die religiöse Sicht sprechen die nachfolgenden Beispiele aus dem Buch:

1. Das Inhaltsverzeichnis des Buches deutet schon auf eine Vermischung von Religion und Philosophie hin:
  - The necessity of Religion (Das Buch sollte aber den Jñāna-Yoga, den Weg der Erkenntnis, behandeln),
  - Māyā and the Evolution of the Conception of God,
  - The Way to the Realisation of a Universal Religion,
  - The Ideal of the Universal Religion.

2. Aus den oben genannten Punkten wird ersichtlich, dass Vivekananda eine Welt-Religion unter der Vorherrschaft des Vedānta propagiert und Religion und Philosophie miteinander verknüpft<sup>7</sup>. In den Veden und dem Vedānta gibt es zahlreiche Hinweise auf religiöse Riten, die letztendlich die verschiedenen Strömungen des Hinduismus ausmachen. Es gibt aber die rein philosophische Entwicklung in den Upaniṣads, wie im Yoga und im Advaita-Vedānta, in denen es auf der Ebene der Parā-Vidyā (höheres Wissen) keinen Gott gibt. Dass Philosophie in Religion münden soll, werden Philosophen und Philosophinnen kaum akzeptieren. Dass ein Austausch und eine Bereicherung, aber auch eine Unterscheidung zwischen beiden Strömungen stattfinden kann oder muss, kann von Philosophen und Philosophinnen und Religionsmännern und -frauen anerkannt werden. Über das nachfolgende Zitat sollte kritisch nachgedacht werden.

We see that in every religion there are three parts.[...]. First there is the philosophy, which presents the whole scope of that religion, setting forth its basic principles, the goals and the means of reaching it. [Viv37, S. 399]

3. In dem Kapitel über die universelle Religion stellt er die Yoga-Formen vor. Dazu gehören der Rāja-Yoga (Patañjali und die Yoga-Sūtras), der Karma-Yoga (Bhagavad-Gītā) und der Bhakti-Yoga (Bhagavad-Gītā) und schliesslich der Jñāna-Yoga (Bhagavad-Gītā und Vivekacūḍāmaṇi). Die Quellen dieser Yogaformen werden jedoch vom Autor nicht erwähnt.

Die verschiedenen Yoga-Disziplinen (ab S. 417) werden von Vivekananda als Teile einer Religion gesehen, seiner universellen Religion, unter der auch die anderen Religionen ihren Platz finden.

We lastly come to the Jñāna-Yogin, the philosopher, the thinker, he who wants to go beyond the visible. [...] God is his own Self [...]. What at last truly remains, is God himself. [Viv37, S. 426-427]

Der Jñāna-Yogin glaubt aber an keinen Gott, und er vertritt auch keine Religion. Für ihn gilt es, die Erfahrung von Brahman im eigenen inneren Erleben zu machen. Vivekananda bezeichnet den Jñāna-Yogin

---

<sup>7</sup> Vgl. [Bai98, S. 291] M. Eliade lehnte Vivekanandas Werk als propagandistisch, vulgär und unindisch ab.

als Philosoph und Denker auf der Suche nach dem Unsichtbaren. Das Unsichtbare ist Gott und das Selbst. Ein westlicher, nicht in Indologie spezialisierter Zuhörer, verbindet ‘Gott’ sofort mit einem persönlichen Gott wie Jesus, Jahwe oder Allah und das ‘Selbst’ mit der eigenen Persönlichkeit. Aber das ‘Selbst’ ist auch nicht die eigene Persönlichkeit oder das Ego, sondern  $\overline{\text{A}}\text{tman}$ , das Ewige, Unveränderliche. Vivekananda geht nicht auf diese Unterschiede ein, obwohl er durch seine englische Erziehung und seine Studien der westlichen Philosophie darauf hätte hinweisen können.

4. In dem Kapitel über den  $\overline{\text{A}}\text{tman}$  ([Viv37, S. 291-315]) wird wiederum indische Religion mit dem philosophischen System des Advaita-Vedānta vermischt.

In what is being written and taught in the West, about the religious thought of India, one school of Indian thought is principally represented, that which is called Advaitism, the monistic side of Indian religion: and sometimes it is thought that all the teachings of the Vedas are comprised in that one system of philosophy. ([Viv37, S. 291])

Es gibt nicht eine einzige indische Religion, nicht einmal einen einzigen Hinduismus, sondern verschiedene Sekten und Gruppierungen des Hinduismus. Auch andere Religionen in diesem Land, der Buddhismus und Jainismus haben ihre Wurzeln in den Upaniṣads. In ihrer ursprünglichen Form gab es bei ihnen keine Anbetung eines erhöhten Wesens, erst nach und nach entwickelten sich Praktiken, die aus ihnen eine Religion machten. Wenn der Advaita-Vedānta eine Philosophie ist, dann ist er keine Religion. Er kann nicht beides sein. Im obigen Zitat zeigt sich jedoch diese Unklarheit.

Ich habe schon mehrmals auf die Gefahr des falschen Verständnisses von ‘Gott’ hingewiesen. Vivekananda provoziert dieses Missverständnis. So schreibt er z. B.:

We find that there are three principal variations among the Vedantists. On one point they all agree, and that is, that they all believe in God. [Viv37, S. 293]

Brahman kann nicht mit dem Schöpfergott monotheistischer Religionen gleichgesetzt werden. Auch im Vedānta wird der Unterschied zwischen einem Schöpfergott  $\overline{\text{I}}\text{śvara}$  gemacht und einem nicht beschreibbaren

Brahman. Die Advaitins und auch die Anhänger der frühen Yogalehre glaubten nicht an *Īśvara* (Gott). Vivekananda verallgemeinert hier den Vedānta zu einer Einheitslehre, in die die anderen Religionen leicht hinzugenommen werden können. Alle glauben an Gott! Alle Religionen, egal welcher Couleur. Vivekananda macht hier Werbung für seine eigenen Ideen und liefert keine Analyse des Jñāna-Yoga.

Was hätte Śaṅkara zu dieser Einordnung des Advaita-Vedānta in Religion und Philosophie gesagt? Was haben die Zuhörer und Zuhörerinnen in London bei der Verbindung von Religion und Philosophie gedacht? Ist es ihnen nicht aufgefallen? Warum hatte Vivekananda Erfolg mit dieser Präsentation des Jñāna-Yoga? War es die emotionale Ebene, die bei den Vorträgen angesprochen wurde?

5. Vivekananda nennt den Advaita-Vedānta „the fairest flower of philosophy and religion“. [Viv37, S. 306]

### 6.2.3 Zusammenfassung

Meine Kritik an Vivekananda (und an vielen indischen „Gurus“ wie z. B. Bhagwan Rajneesh) geht dahin, dass sie bewusst oder unbewusst indische Philosophie und Religion mit den Lehren des Christentums oder anderer Religionen vermischen. Westliche Zuhörer und Zuhörerinnen fühlen sich dadurch auf der emotionalen Ebene, auf ihre Geburtsreligion und auf geheime Jenseitshoffnungen angesprochen, weil ihnen indisches Gedankengut oft ohne Quellenangaben und den notwendigen Unterscheidungen zwischen Religion und Philosophie vorgestellt wird.

In Vivekanandas Buch „Jñāna-Yoga“ konnte ich keine eindeutige Beschreibung des Jñāna-Yogas erkennen, wie sie in dem *Vivekacūḍāmaṇi* vorgestellt wird. Weiterhin ist eine Trennung zwischen Philosophie und Religion nicht sichtbar, und Vivekananda bemüht sich auch nicht um eine Klarstellung der Bedeutungen, in denen er zentrale Wörter gebraucht. Das ist nicht ohne Ironie, da sein Name etwas zu tun hat mit ‘Viveka’, ein Wort, das soviel wie ‘Unterscheidungsvermögen’ oder ‘Unterscheidungsfähigkeit’ bedeutet.

### 6.2.4 Sathya Sai Baba: Strom der Erkenntnis, Jñāna Vahini

Sathya Sai Baba wurde 1929 in einem südindischen Dorf geboren. Über seine Schulbildung ist nichts bekannt. Er wird als Avatāra (Wiedergeburt eines

Gottes)<sup>8</sup> verehrt und ist bekannt für angebliche Wunder und Materialisierungen von Asche oder Armbanduhren, die aus einer großen Vase fallen. Für diese Wunder sowie für sein fragwürdiges Verhalten männlichen Anhängern gegenüber steht er unter Kritik (vgl. [Wike] vom 19. 11. 08). Aus [http://en.wikipedia.org/wiki/Sathya\\_Sai\\_Baba#Institutions](http://en.wikipedia.org/wiki/Sathya_Sai_Baba#Institutions).

2C\_organizations.2C\_projects vom 9. Oktober 2009 sind ebenfalls die caritativen Einrichtungen wie Colleges, Krankenhäuser, Wasserleitungen in Gebieten, die besonders durch die jährlichen Trockenzeiten gefährdet sind, ersichtlich.

Sein Āsrama in der Nähe von Bangalore (Südindien) besuchen jährlich Tausende von Anhängern und Verehrern seiner Lehre und seiner Person.

In seiner Lehre ruft er zur Einheit aller Religionen auf. Er bezieht sich auf die Lehre des Vedānta, der Bhagavad-Gītā und des Yoga, aus denen er Werte nimmt wie Ahimṣā (Gewaltlosigkeit, nicht schaden), die Welt als Illusion oder Māyā betrachten, Meditation in Form von Mantras und Bhakti (Hingabe an einen Gott) [Wikb]. Diese Werte werden in seine eigene Lehre aufgenommen. In den Veröffentlichungen unter seinem Namen werden Themen wie Meditation, Interpretation der Yoga-Sūtras des Patañjali, der Bhagavad-Gītā, Upaniṣads und der Veden behandelt.

Das vorliegende Buch „Jñāna Vahini“(Strom der Erkenntnis) beschreibt den Jñāna-Yoga-Weg. Der Originaltext in Telugu (Muttersprache des Sathya Sai Baba) wurde ins Englische übersetzt und von dort ins Deutsche übertragen. Das Buch wurde aus einer Vortragsserie des Sathya Sai Baba zusammengestellt. Es ist mir klar, dass bei Übersetzungen leicht Nuancen, Details und kulturelle Eigenheiten der Ursprungssprache und des Ursprungslandes verloren gehen. Sprache, Bilder und Vergleiche in diesem Buch sind jedoch so einfach gehalten, dass der Inhalt in der deutschen Sprache verständlich vermittelt wird. Die indischen Ausdrücke wie ‘Māyā’, ‘Viveka’ usw. wurden in Klammern zu den deutschen Übersetzungen gesetzt. Das Buch wurde 1998 von der Sathya Sai Baba Vereinigung in deutscher Sprache veröffentlicht. Die englische Ausgabe erschien im selben Jahr in Indien.

Mit Hilfe der oben aufgeführten Kriterien von Mohanty und Puligandla habe ich das Buch „Jñāna Vahini“auf religiöse und philosophische Elemente untersucht. Dabei hat sich gezeigt, dass der Jñāna-Yoga in diesem Buch mit

---

<sup>8</sup>Hiriyanna beschreibt einen Avatāra mit folgenden Worten: „The word avatāra means ‘descent’, and signifies that God brings himself down in order to present to us a higher ideal of life, and thereby to exalt us to him“. (vgl. [S. 35] Hiriyanna1)



religiösen und philosophischen Elementen vermischt beschrieben wird. Philosophische Analysen des Jñāna-Yoga-Weges sowie genaue Quellenangaben fehlen. Beides ist nicht notwendig, denn Sathya Sai Baba richtet sich nicht an Theologen oder Philosophen, sondern an ein breites Publikum, nämlich an seine Anhänger und Anhängerinnen. Die feinen Unterschiede zwischen Brahman und Īśvara, die aus Śaṅkaras Advaita-Vedānta bekannt sind, werden nicht behandelt. Ebenso wird bei dem Wort ‘Gott’ nicht zwischen einem persönlichen Gott und einem unpersönlichen Prinzip unterschieden.

Leser und Leserinnen, die mit dem Advaita-Vedānta zumindest oberflächlich bekannt sind und diejenigen, die nicht von Sathya Sai Babas Lehre begeistert sind, werden sich bei der Lektüre des Vorwortes von N. Kasturi in eine befremdliche Atmosphäre des Religiösen gezogen fühlen, denn die in diesem Buch gebrauchten Worte wie ‘Gebete, Heilige, Vollkommenheit, Gnade, Wunder wirkende Kräfte, Allmacht, Allwissenheit’ gehören zum Vokabular der Religionen und nicht in eine Beschreibung des Jñāna-Yoga.

In diesem Vorwort zitiert Kasturi den Avatāra Sathya Sai Baba:

- Leg Deine Lasten auf mich!
- Warum sich fürchten, wenn ich doch hier bin?

Diese Aussagen des „Avatāra“ (Wiederverkörperung einer Gottheit) erinnern an Bibelworte. Die große Schar der aus der christlichen Welt stammenden Anhänger fühlt sich sofort emotional angesprochen. Die indischen Interessierten hingegen fühlen sich durch die Hinweise auf ihre eigene Kultur des Hinduismus und der Upaniṣads gefühlsmässig zu Hause:

- Er ist der ewige Lehrer der Gītā,
- der Wagenlenker in deinem Herzen<sup>9</sup>.

Im Buchtext selbst wird der Jñāna-Weg Schritt für Schritt und genau erklärt, ähnlich wie er aus dem Vivekacūḍāmaṇi (vgl. [Bab98, Kapitel 3]) bekannt ist. Er wird als Lehrweg mit einfachen Worten und Bildern für eine nicht auf indische Philosophie spezialisierte Leserschaft erklärt. Die indischen Spezialausdrücke, die den Advaita-Vedānta, das Vivekacūḍāmaṇi und die Upaniṣads auszeichnen, finden sich in diesem Buch erklärt. Dazu zählen z. B. Wörter wie Befreiung (Mokṣa), Unterscheidung (Viveka), Gelassenheit( Śama) und

---

<sup>9</sup>Mit ‘Gita’ ist die Bhagavad-Gītā gemeint und mit ‘Wagenlenker’ wird der Gott Kṛṣṇa in der gleichnamigen Erzählung bezeichnet.

andere.

Eine religiöse Atmosphäre durch Einbettung des Ganzen in eine Atmosphäre des Heiligen, Sakralen, entsteht durch Beten, religiöse Lieder-Singen und das Lesen der schriftlich festgehaltenen religiösen Lehren. Diese Tätigkeiten werden im Buch empfohlen und in den Āśramas des Sathya Sai Baba umgesetzt. Hier können wiederum alle Religionen einbezogen werden. Sathya Sai Baba erwähnt die indischen religiösen Praktiken, zu denen die Lektüre der Upaniṣads und das Bhajan-Singen<sup>10</sup> gehören.

Außerdem kann man den Geist bis zu Gott und zur ständigen Besinnung auf Gott lenken, indem man die Upaniṣads studiert, regelmäßig betet, mit anderen die Begeisterung am Bhajan-Singen teilt und an der Wahrheit festhält. [Bab98, S. 15]

Aus diesem Zitat ist nicht ersichtlich, ob mit ‘Gott’ ein persönlicher Gott wie Īśvara oder ein unpersönliches Prinzip wie Brahman gemeint ist. Auf S. 14 des Buches ist ‘Gott’ mit ‘Brahman’ bedeutungsgleich. Die Aufforderung zu beten bezieht sich aber auf einen persönlichen Gott wie z. B. Īśvara oder Jahwe. Auf S. 16 wiederum wird das Göttlich-Absolute mit Brahman gleichgesetzt<sup>11</sup>.

Ursprünglich gab es im Yoga, als er einfach eine geistige Disziplin war, keinen Gott. Aber schon Patañjali erwähnt in seinen Yoga-Sūtras ([Wei86, I.23]) die Hingabe an Gott (Īśvarapranidhāna) als Möglichkeit, Mokṣa (Befreiung) zu erreichen. Einen Gott zu verehren ist die einfachste und volkstümlichste Weise, innere Ruhe zu erlangen. Verehrung und Hingabe (Bhakti-Yoga) werden von unzähligen Gläubigen bereitwillig praktiziert. Verehrt werden soll der „Herr“.

Der Herr ist für alle zugänglich und erreichbar. Er ist ganz Gnade. Niemand außer dem Herrn besitzt die Autorität, irgend jemanden als ungeeignet für den Wissenszweig der höchsten Weisheit (Jñāna) zu erklären. [Bab98, S. 34]

Sathya Sai Baba benutzt das Wort ‘Herr’ und lässt dabei offen, wer der Herr ist, ob es ein persönlicher Gott ist oder ein unpersönliches Wesen, oder ob

---

<sup>10</sup>Das Singen religiöser Liedern in Indien.

<sup>11</sup>Der Bhakti-Yoga (Yoga der Hingabe und Verehrung) nimmt in dem indischen kulturellen und religiösen Leben einen bedeutenden Platz ein. Diese Form des Yoga ist verbunden mit einem persönlichen Gott oder einem hochverehrten Lehrer und hat in der heutigen Zeit nichts mehr mit Philosophie zu tun.

es sogar ein hochverehrter Lehrer ist, und das könnte dann auch Sathya Sai Baba sein. Bhakti-Yoga in bezug auf eine Frau steht hier überhaupt nicht zur Debatte, obwohl es Devi, die grosse Hindu-Göttin gibt<sup>12</sup>.

## Zusammenfassung

In diesem Buch wird tatsächlich der Jñāna-Yoga beschrieben, aber auf eine sehr vereinfachte Weise, die hauptsächlich dem Bhakti-Yoga, dem Yoga der Verehrung, ähnelt. Zwar sind alle wichtigen Sanskrit-Wörter wie ‘Sādhana-Catuṣṭaya’, ‘Vairāgya’, ‘Viveka’, ‘Śama’, ‘Dama’ etc. angeführt, aber der Unterschied zwischen rationalem Denken und Meditation durch Gedankenstille, eine wichtige Fähigkeit für den Jñāna-Yoga, wird nicht herausgearbeitet. Könnte es für das Zielpublikum zu schwierig sein, die Gedanken völlig zur Ruhe zu bringen? Sathya Sai Baba beschränkt sich in seiner Meditationslehre auf Japa (ununterbrochenes Wiederholen eines Namens, eines Wortes oder einer Silbe) und auf eine Licht-Meditation. Sie sind leichter zu praktizieren als das völlige Ruhen der Gedankenströme. Dieses Buch ist sicher nützlich und hilfreich für die Anhänger des Sathya Sai Baba, es ist aber kein Beispiel für eine philosophische Darlegung.

Ich kritisiere Sathya Sai Baba aus den gleichen Gründen wie Vivekananda. Beide Autoren stellen ein anerkannt philosophisches Thema vor, nämlich den Jñāna-Yoga, und bringen Erklärungen und Vergleiche aus der Religion in ihre Kommentare. Ich möchte darauf hinweisen, dass auch Sathya Sai Baba ein religiöses Vokabular benutzt, womit er Gläubige aller Religionen emotional erreicht und begeistert. Jedoch erfährt der Schüler des Advaita, der Jñāna-Suchende und Praktizierende Mokṣa nicht über die Vielheit<sup>13</sup> von Gott, Gnade und Anbetung nicht, weil diese Vielheit der Welt zu Māyā (Illusion) gehört. Er strebt vielmehr Erkenntnis mit Hilfe der Erfahrung der Einheit in der Meditation an. Dieses Ziel wird in dem vorliegenden Buch nicht herausgearbeitet.

Zu kritisieren ist weiterhin das Fehlen von Quellenangaben, doch dieses Werk erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch, und daher ist die von der Wissenschaft geforderte Genauigkeit der Daten nicht notwendig.

---

<sup>12</sup>‘Devi’ steht für die weiblichen Gottheiten Lakṣmī, Sarasvatī, ‘Durga’, Kālī und Pārvatī.

<sup>13</sup>Unter ‘Vielheit’ wird im Vivekacūḍāmaṇi die Welt der Phänomene verstanden

### 6.2.5 Swāmī Atmananda: All you want to know about Jnana Yoga

Swāmī Atmananda, sein bürgerlicher Name ist Dr. Ravindra Kumar, ist Indier. Er erhielt nach eigenen Angaben 1968 den Dokortitel in Mathematik am Indian Institute of Technology, Delhi. Danach lehrte er über 30 Jahre an verschiedenen Universitäten. Während dieser Zeit befasste er sich neben dem Unterrichten mit Religion, Parapsychologie, Wiedergeburtstheorie, Yoga, Kundalini und Tantra. Gegenwärtig leitet er in New Delhi ein Institut, in dem er Yoga, Pranayama, das Singen von Mantras unterrichtet. Besonders weit entwickelten Teilnehmern und Teilnehmerinnen eine Initiation gibt. Er hat Bücher über Numerologie (Secrets of Numerology), Kundalini (Secrets of Kundalini awakening), und Selbstverwirklichung (Secrets of Shaktipat) geschrieben. Ich stelle in dieser Arbeit sein Buch „All you wanted to know about Jnana Yoga“ vor<sup>14</sup>, welches in zweiter Auflage 2003 in New Delhi in englischer Sprache erschienen ist.

Dieses Buch ist nicht für Studierende der indischen Philosophie gedacht, sondern wiederum für eine normal gebildete Leserschaft, die die englische Sprache beherrscht und eine Einführung in den Jñāna-Yoga sucht. Interessierte Menschen erwarten sich mit diesem kleinen Büchlein eine verständliche Einführung in den Jñāna-Yoga. Die Leserschaft wird kurz und ungenau über Themen wie Reinkarnation (vgl. S. 13, S. 22), Außerkörpererfahrungen (vgl. S. 17, S. 21), Nahtot-Erlebnissen (vgl. S. 17) Karma-, Bhakti- (vgl. S. 154), Raja-Yoga (vgl. S. 38) und Tantra (vgl. S. 57) informiert, die wenig oder gar nichts mit dem Jñāna-Yoga zu tun haben. Dagegen fehlt eine verständliche Beschreibung des Jñāna-Yoga.

Unter der Kapitelüberschrift „Fundamentals of Jnana Yoga“ erwähnt der Swāmī, dass die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in uns (sic) zwischen ewig und zeitlich sowie zwischen wirklich und unwirklich gemacht werden soll. Beispiele, was wahr und falsch in einer Person sein könnte, werden nicht gegeben. Ebenfalls wird nicht geklärt, was wirklich oder unwirklich im Menschen, in der Welt oder in seinem Denken sein könnte (S. 37). Vernunft und Wissen, behauptet der Autor, bringen den Menschen auf ein gewisses Niveau, danach übernehmen spontanes Wissen und Weisheit, und eine Gotteserfahrung kann entstehen.

---

<sup>14</sup>Ich habe in diesem Fall die Schreibweise des Autors übernommen und keine diakritischen Zeichen gebraucht.

Der Autor gibt keine Beschreibung des im Titel angegebenen Lehrweges. Es fehlen die Erklärungen zu den vier Grundanforderungen von Viveka (Unterscheidungsfähigkeit), Vairāgya (unegoistische, leidenschaftslose Haltung), Samādi-Satka-Sampatti (sechs Tugenden) und Mumukṣutva (Wunsch nach geistigem Frei-Sein). Das gilt auch für eine genaue Beschreibung der Meditation, wozu sie dient und was in ihr passiert. Genaue Quellenangaben gibt es nicht, oder sie sind unvollständig. Ein einziges Mal wird indirekt auf den Vivekacūḍāmaṇi hingewiesen und zwar als ‘the jewel of discrimination’. [Atm03, S. 37]

Ein weiteres Kapitel „Practical Formulas for Jnana Yoga“ soll mehr praktische Schritte dieses Lehrweges aufzeigen wie z. B. das ununterbrochene Fragen „Wer bin ich?“, oder das Aufgeben von allem und jedem, wodurch eine grössere Verletzbarkeit entstehe. Diese wiederum fördere das Erscheinen Gottes in dem oder der Übenden.

Verschiedene Yogaströmungen (vgl. S. 86/87) werden immer wieder erwähnt jedoch nicht klar von einander getrennt, und es wird auch nicht auf Unterschiede in ihren Handlungs- oder Denkweisen hingewiesen.

Dieses Buch habe ich auf religiöse und philosophische Elemente mit Hilfe der Kriterien von Mohanty und Puligandla untersucht. Abgesehen davon, dass für mich der Jñāna-Yoga in diesem Werk nicht nachvollziehbar ist, finde ich eine Fülle von religiösen Ausdrücken, so dass in keiner Weise die Philosophie des Advaita-Vedānta erklärt wird. Hierzu zähle ich einige Beispiele:

- Though the path of knowledge, which is Jnana yoga, is enough to bring self/God realisation, yet the natural sequence is karma, jnana and bhakti [...] (S. 9),
- After this it is Bhakti yoga, the path of devotion, which unites the person with God Almighty (S. 10),
- Beispiele von Heiligen wie z. B. (S. 55-57), der sich in Bescheidenheit und Loslassen übende Heilige, der Kuhdung ass statt die ersehnte wohl-schmeckende Mahlzeit, oder Episoden aus der indischen Mythologie wie die Geschichte des Königs Janaka (S. 61),
- Personen oder Ereignisse aus verschiedenen Religionen und Kulturkreisen, wie Pythagoras (S. 49), Mohammed (S. 60), das Dhammapada (S. 64), Fo-Shu-Hing-Tsan-King (S. 65), J. Boehme (S. 75), Angelus Silesius (S. 76), Mohyuddin ibn Arabi (S. 77),

- Krishna-consciousness (S. 88),
- Concentration of mind on the Lord is called trance or Samadhi (S. 96),
- Chanting the holy name of the Lord (S. 99),
- Service of the Lord (S. 117),
- Any devotee who can engage himself like this fully into the Lord (...) (S. 11),
- Manifestation of the Lord (S. 113).

Weiterhin wird die Atmosphäre des Sakralen durch Ausdrücke wie ‘worshipful service’ (S. 120) oder ‘the grace of the Lord’ (S. 145) und die Hingabe an einen Gott (Bhakti-Yoga) (S. 155) (The path of devotion is the best way to God) gefördert). Die Aufforderung zum eigenen kritischen Nachdenken und Unterscheiden von Glaube und begründeter Erkenntnis findet sich nirgendwo.

Außerdem fehlen Erklärungen zu ‘the real and the unreal’ (S. 37) oder ‘truth’ (S. 9). Es sind Ausdrücke aus dem Advaita-Vedānta, die ohne nähere Erläuterung kaum zu verstehen sind. Brahman und Īsvara und ihre Unterscheidung werden nicht erwähnt.

Nach diesem Buch zu urteilen, darf man vermuten, dass die Inhalte seiner weiteren Bücher sich überschneiden.

## **Zusammenfassung**

Dieses Buch ist nicht nur wegen seiner unklaren und mangelhaften Beschreibung des Jñāna-Yoga zu kritisieren, sondern ich kann mir nicht vorstellen, dass Lesern und Leserinnen bei seiner Lektüre noch nicht einmal der Unterschied der drei klassischen Yogaformen verständlich geworden ist. Ich bemängelte vor allem die nicht vorhandene Unterscheidung von philosophischen und religiösen Elementen. Die Einbindung in den Text von verschiedenen Religionen wie der Islam, das Christentum, der Buddhismus und der Hinduismus erweckt vielleicht das Interesse von Gläubigen dieser Religionen, macht aber aus dem vorliegenden Buch eine religiöse Schrift. Der Glaube an einen Gott steht im Vordergrund. Swāmī Atmananda bezeichnet den Bhakti-Yoga (Yoga der Hingabe an einen Gott) als höchste Form des Yoga (S. 154). Bhakti-Yoga ist im Gegensatz zum Jñāna-Yoga am stärksten mit Gebeten, Anbetung und gefühlsbetonter Verehrung eines persönlichen Gottes verbunden, während im Jñāna-Yoga Gebete, Hinwendung zu einem persönlichen Gott und das Singen

religiöser Lieder abgelehnt wird. Nicht der Bhakti-Yoga, sondern der Jñāna-Yoga müßte das Thema des Buches sein.

### 6.2.6 R. Puligandla: Jñāna-Yoga

In dem Buch von Puligandla habe ich ein Werk gefunden, das den Jñāna-Yoga auf eine rein philosophische Weise beschreibt. R. Puligandla ist ein indischer Philosoph und emeritierter Professor einer amerikanischen Universität, der den Jñāna-Yoga in englischer Sprache Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen sowie Studierenden der traditionellen indischen Denksysteme vorstellt. Dieses Buch ist als Taschenbuch 2007 erschienen.

Der religiöse Aspekt, das religiöse Vokabular, z. B. Bezeichnungen wie ‘der Gläubige’, ‘der Heilsweg’, ‘die Erlösung’, ‘die Gotteserfahrung’, sowie Aufforderungen, einen persönlichen Gott oder Meister zu verehren, fehlen in diesem Buch. Der Autor weist zwar daraufhin, dass Jñāna-Yoga mit anderen Yogaformen verbunden werden kann, ja auch gleichzeitig geübt werden kann, z. B. mit Bhakti-Yoga (Yoga der Hingabe). Auch der Rāja-Yoga, wie er von Patañjali beschrieben wurde, kann als Technik und Methode begleitend zu den anderen Yogaformen praktiziert werden. Puligandla betont aber, dass der geistige Bhakti-Yoga eine ununterbrochene Hinwendung und Konzentration auf eine Gottheit fordert ([Pul97, S. 33,34]), so dass die Bhakti-Form genau so schwierig durchzuführen ist wie die anderen Yoga-Disziplinen.<sup>15</sup>

Puligandla weist darauf hin, dass der Jñāna-Yoga nicht als Religion verstanden werden darf, denn in dieser Philosophie gibt es weder einen Schöpfergott noch einen Beschützer oder Zerstörer der Welt. Mit dieser Auffassung teilt er Mohantys Unterscheidung von Philosophie und Religion.

Ein weiterer Grund, den Advaita-Vedānta und damit auch den Jñāna-Yoga zur Philosophie zu rechnen, ist gemäß Puligandla die enge Verbindung zwischen der Philosophie in Indien und der Phänomenologie Edmund Husserls ([Pul97, S. X]), denn sowohl Husserl als auch die indische Philosophie befassen sich mit der systematischen Untersuchung des menschlichen Bewusstseins.

Puligandlas Schreibstil und Wortwahl richten sich nach der philosophischen Herangehensweise des Analysierens. Durch den Gebrauch von Definitionen und genauen Wortbeschreibungen setzt er sich von den vorangehenden und

---

<sup>15</sup>Zur Erinnerung: Die vier Yogaformen sind: Bhakti-, Karma-, Rāja- und Jñāna-Yoga.

nachfolgenden Autoren ab, die die Trennung zwischen Philosophie und Religion nicht eindeutig vollziehen. Im nachfolgenden Zitat setzt er fest, was für ihn ‘soteriologisch’ bedeutet. In der christlichen Welt wird dieses Wort eher mit der Erlösung durch Jesus Christus in Verbindung gebracht. Es ist also notwendig, hier die Bedeutung des Wortes zu klären.

What is ‘soteriological’? Soteriological knowledge is knowledge that has the power to radically transform the human being. [Pul07, S. XIII]

In ähnlicher Weise stellt er klar, was in diesem Buch unter ‘Yoga’, nämlich ein Weg oder eine Methode, zu verstehen ist. ([Pul97, S. 1])

Die strenge Auswahl der Übenden, die sich für den Jñāna-Weg eignen, (Puligandla benutzt nicht die Bezeichnung ‘devotee’, ‘follower’ sondern ‘person’) hat bei Śaṅkara im Vivekacūḍāmaṇi wie bei Puligandla nichts mit Überheblichkeit und Klassendünkel zu tun. Aber Puligandla weist darauf hin, wie auch Śaṅkara im Vivekacūḍāmaṇi, dass dieser Weg nur für Menschen mit bestimmten intellektuellen Fähigkeiten geeignet ist.

[...] this path is for those who by temperament, ability, and training are inclined towards and most seriously committed to rational inquiry of the highest standards into man, the world, and ultimate reality. Highly developed logical-analytical intellect, coupled with the facility for keen observation and flashes of synthetic intuition – the ability to see several things or aspects of things as constituting a consistent, significant, and illuminating pattern – are essential for Jñāna-Yoga. [Pul07, S. 8]

Wörter wie ‘Existenz’, ‘Veränderung in der Zeit’, ‘Relationen’, ‘Kontradiktion’, ‘Kategorien’ werden gebraucht, um Phänomene in der Welt zu erklären. Der Gebrauch dieser Wörter zeigt das philosophische Analysieren. Puligandla erklärt die Behauptung der Upaniṣads und des Advaita-Vedānta, dass die Welt unwirklich sei, weil sie sich dauernd verändert. Demgegenüber muss es ein unveränderliches, ewiges Prinzip, nämlich Brahman, geben. Brahman ist die immerwährende und unveränderliche Wirklichkeit. Phänomene hingegen, und dazu gehören neben Gegenständen auch die Gedanken und Gefühle, existieren in Zeit und Raum, bzw. Gedanken und Gefühle nur in der Zeit.

It is clear from the foregoing that every phenomenon is a dependent and relative existent, and has a dependent and relative nature. Consequently, the concept of a phenomenon as an absolute and independent existent, with an absolute and independent nature, is a contradiction in terms. That is, nothing with self-existence and self-nature can ever



be found in the phenomenal world, time-bound existence. [Pul07, S. 58]

Die Hauptideen des Jñāna-Yoga wie z. B. das Unterscheidungsvermögen (Viveka), das Erkennen von Māyā (Illusion) und Avidyā (Unwissenheit) und die Überlagerungen (Adhyāsa) werden aus der Sicht der westlichen Erkenntnistheorie erklärt.

Die Fähigkeit, Unterschiede zwischen dem ewigen geistigen Prinzip Brahman und dem vergänglichen ‘pañca-māyā-kośa’ (den fünf Hüllen des Menschen) zu erkennen, gehört zu der Unterscheidungsfähigkeit (Viveka), die es gilt zu entwickeln. Jede Form von intellektuellem Wissen und rationaler Erkenntnis gehört zum Aparā-Wissen (niederes Wissen). Unter Parā-Vidyā (höheres Wissen) fällt die abstrakte Idee von Brahman/Ātman, in der es keine Spaltung zwischen Erkenner und Erkanntem gibt. Aparā-Vidyā (niederes Wissen) behält dagegen die Teilung von Subjekt und Objekt bei. Diese Unterscheidung der Wissensformen, die erst mit Hilfe des Kategorienrahmens oder Paradigmas der indischen Philosophie verständlich wird, führt Puligandla auf die der indischen Philosophie eigenen Art der Wahrnehmung zurück ([Pul97, S. 13-19]). Er erklärt dazu, dass Denkstrukturen, Wahrnehmungen und Erkenntnisse von bestimmten Paradigmen abhängen. Die indische Epistemologie unterscheidet sich darin von der westlichen.

Die vier Teile des Jñāna-Yoga (Viveka, Vairāgya, Samādhi-Satṛka-Sampatti, Mumukṣutva) sowie die drei Möglichkeiten der Wissensaneignung (Śravaṇa, Manana, Nididhyāsa als direkte Erfahrung) werden kurz vorgestellt ([Pul97, S. 115]), ohne Bezeichnungen wie ‘Einweihungsweg’, ‘Guru’ oder ‘heiliges Wissen’ zu benutzen.

In der Zusammenfassung am Ende seines Buches werden alle wesentlichen Gedanken des Jñāna-Yoga Punkt für Punkt noch einmal aufgezählt ([Pul97, S. 117]), womit die nach Wissen und Erkenntnis suchenden Menschen aufgefordert werden, diesen Weg des Wissens für sich selbst zu entdecken. Freilich muss dieser Weg alleine gegangen werden, ohne sich auf vorgefertigte Meinungen und Gewohnheitsdenken stützen zu wollen. Das ‘sapere aude’ von Horaz und I. Kant hätte auch von Śaṅkara stammen können. In diesem Sinne fordert Puligandla zum Nachdenken und zur Entdeckung der Meditation auf.

## Zusammenfassung

Das Buch „Jñāna-Yoga“ von Puligandla ist das einzige, das mir aus der indischen Literatur bekannt ist, welches dem Jñāna-Yoga des Vivekacūḍāmaṇi gerecht wird und die abstrakten Ideen sowie den Unterschied zwischen intellektuellem Wissen und intuitiver Erfahrung in der Meditation untersucht. Auf die Entwicklung des Unterscheidungsvermögens (Viveka) sowie die vier geistigen und charakterlichen Fähigkeiten wird hingewiesen. Hier schreibt ein Philosoph und nicht eine Person, die einen Āśrama, eine Organisation oder eine Weltreligion aufbauen möchte. Dementsprechend wird ein philosophisches und kein religiöses Vokabular benutzt.

Zu kritisieren ist allerdings, dass Puligandla keine Zitate oder Textstellen von Śaṅkaras und Nāgārjunas<sup>16</sup> Werken angibt. Nāgārjuna lebte im 2. Jahrhundert n. Chr. in Indien und war Vertreter des Mahāyāna-Buddhismus. Das ist die Lehre des Mittleren Weges. Puligandla begrenzt sich nach dem zweiten und dritten Kapitel auf eine Liste relevanter Werke und liefert eine Literaturliste am Ende des Buches. Aber der Autor richtet sich an Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen sowie Studierende, die vielleicht seine Ausführungen an Hand von Zitaten während eigenen Lesens mitverfolgen möchten.

Nach der Vorstellung und Kritik dieser drei Bücher frage ich mich: Wer darf oder soll sich mit einem Weg, der das innere Freiwerden lehrt, befassen? Eine reine wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Thema wäre kaum im Sinne von Śaṅkara, auch wenn Wissenaneignung seit den frühesten Zeiten ein Traum der Menschheit gewesen ist. Darüber hinaus behauptet auch Puligandla, dass die indische Philosophie nicht nur Wissensvermittlung, sondern auch eine soteriologische Kraft ([Pul07, S. XIII])<sup>17</sup> besitzt. Wenn dem so ist, muss die Belehrung so vereinfacht erklärt werden, dass möglichst viele Menschen sie verstehen können. Das war zu Zeiten Śaṅkaras anders. Das Kasten- und Patriarchen-System hat schon früh eine Unterscheidung von Begünstigten und Benachteiligten gefördert. Heute ist es in den meisten Ländern anders. Mit den breiten Bildungsmöglichkeiten für alle Menschen im Westen, gibt es auch mehr Gelegenheiten, sich in der Kritikfähigkeit und im Unterscheidungsvermögen zu üben. Deshalb muss immer wieder darauf hingewiesen werden, was einen philosophischen Text mit wissenschaftlichem Anspruch von einem religiösen Text unterscheidet.

---

<sup>16</sup>Obwohl Nāgārjuna Buddhist war, war seine geistige Haltung derjenigen des Śaṅkara sehr ähnlich.

<sup>17</sup>Soteriological knowledge is knowledge that has the power to radically transform the human being. [Pul07, S. XIII]

## 6.3 Vermittlung des Jñāna-Yoga durch westliche Autoren

Auch bei den westlichen Autoren habe ich nicht allgemein nach Büchern über den Advaita-Vedānta oder Śaṅkara gesucht, sondern ich habe darauf geachtet, dass das Wort ‘Jñāna’ im Buchtitel oder mindestens in einer Kapitelüberschrift erscheint. Die Literaturrecherche erbrachte nur die folgenden Bücher:

1. Heinrich Jürgens: Jñāna-Yoga, 1954, Hermann Bauer Verlag, Freiburg i. Br.,
2. Hans Ulrich Rieker: Die zwölf Tempel des Geistes, mit einem Kapitel über den Jñāna-Yoga, 1955, Rascher-Verlag, Zürich,
3. Jean-Yves Leloup: Die Wege des Yoga, mit einem Kapitel über den Jñāna-Yoga, 1990, Otto Wilhelm Barth Verlag, ohne Ortsangabe,
4. Omraam Mikhael Aivanhov: Jnani - Erkenne dich selbst. 2007, Prosveta-Verlag, Rottweil,
5. Peter Marchand: The Yoga of Truth, Jñāna: The Ancient Path of Silent Knowledge. Das Buch erschien 2007.

### 6.3.1 Heinrich Jürgens: Jñāna-Yoga

Heinrich Jürgens lebte von 1880 bis 1966. Er verbreitete schon vor dem zweiten Weltkrieg Schriften über den Yoga und leitete Yogaklassen. Zusammen mit Hans Ulrich Rieker brachte er einem breiten Publikum die verschiedenen Yogaformen nahe.

Jürgens gibt eine genaue Beschreibung, welche Art von Menschen sich für den Jñāna-Weg interessieren könnte. Es sind Menschen mit einem scharfen Verstand, Menschen, die Probleme mit Hilfe der Vernunft und der intellektuellen Auseinandersetzung lösen wollen. Dazu zählen Philosophen und diejenigen Personen, die über innere Erfahrungen zu mehr Einsicht gelangen wollen. Der Jñāna-Yoga-Weg verlangt nicht nur einen scharfen Verstand und die Fähigkeit, sich mit Schwierigkeiten und Problemen auseinander zu setzen, sondern auch die vier Charaktereigenschaften<sup>18</sup>, die als Voraussetzungen gelten und die im Vivekacūḍāmaṇi aufgezählt werden.

---

<sup>18</sup>Viveka, Vairāgya, Samādhi-Satṛka-Sampatti, Mumukṣutva.

Ich vermissе in diesem Buchs die genaue Erklärung und Analyse der Charaktereigenschaften, die Voraussetzungen für die Ausübung eines so schwierigen Yogaweges, wie es der Jñāna-Yoga-Weg ist.

Wie schon bekannt ist, gibt es im Vedānta und Advaita-Vedānta ein höheres Wissen (Parā-Vidyā). Es betrifft das Wissen von Brahman, das unpersönliche geistige Prinzip. Zum niederen Wissen (Aparā-Vidyā) gehört das Wissen um persönliche Götter. Sie können verehrt und angebetet werden.

Jürgens gebraucht das Wort ‘esoterisch’ und lädt damit zu Missverständnissen ein.

Die fundamentalen Wahrheiten sind in den esoterischen Lehren aller Religionen, aller Rassen zu finden. [Jür54, S. 13]

Diese Behauptung, dass fundamentale Wahrheiten in den esoterischen Lehren aller Religionen zu finden seien, mag wahr sein, sie hat jedoch nichts mit dem Jñāna-Yoga-Weg zu tun, denn hier handelt es sich nicht um eine Religion, sondern um eine geistige Disziplin und eine meditative Erfahrung. Wenn Jürgens von ‘esoterischen’ Lehren spricht, also geheimen Lehren, entstehen bei den westlichen Lesern und Leserinnen Vorstellungen von Geheimbünden, magischen Kreisen, von denen der nach intellektueller Klarheit strebende Jñāna-Yogin (Yogi) weit entfernt ist. Sicher gibt es esoterische Lehren in allen Religionen, aber der Advaita-Vedānta mit dem Jñāna-Yoga ist weder eine Religion noch entwickelt er geheime Lehren. Die geistigen Anforderungen im Jñāna-Yoga sind jedoch so hoch, dass eine natürliche Auswahl an Praktizierenden entsteht, nicht aber eine Anhängerschaft eines Geheimbundes. Jedoch muss bedacht werden, dass dieses Buch 1950 erschienen ist, zu einer Zeit als das Wort ‘esoterisch’ anders verstanden wurde als heute.

Auch im nachfolgenden Zitat wird das Wort ‘esoterisch’ nicht näher erklärt, und so bleibt es für mich unverständlich, wo die Verbindung zum Jñāna-Yoga zu suchen ist.

Jene Nachdenklichen, welche die esoterische Seite des subjektiven Strebens als gut und richtig ansehen - gut in ihrer Weise -, deren Naturen jedoch nach der Erkenntnis jeweils des Dinglichen rufen, nach der esoterischen, das heißt geheimen Bedeutung der Wahrheitsphase, brauchen notwendig zu ihrer inneren Befriedigung die Erörterung der Jñāna-Lehren. [Jür54, S. 6]

In Abschnitt 3.2 habe ich auf den fehlerhaften Gebrauch von Ausdrücken hingewiesen. Solche Ausdrücke enthalten unausgesprochen den westlichen

Kulturkreis und das westliche Verständnis. Bei der Beschreibung oder Übersetzung indischer Texte muss ein kritisches Analysieren des Wortumfeldes mit einbezogen werden.

Folgende drei Zitate bestätigen weiterhin das Gleichsetzen von Religion und Philosophie. Besonders die Eigenschaften von Allmacht, Allgegenwart und Allwissen erinnern an die Allmacht der monotheistischen Götter. Aber das Absolute, das in der indischen Philosophie mit Brahman bezeichnet wird, kann überhaupt nicht begriffen oder benannt werden, denn Brahman hat nach dem indischen Verständnis keine Eigenschaften. Im Sanskrit heisst dieser eigenschaftslose Zustand des Brahman ‘nirguṇa’. Die Abgrenzung zwischen dem eigenschaftslosen Zustand des Brahman und dem Schöpfergott Īśvara ist wesentlich, um den Unterschied zwischen Philosophie und Religion zu vollziehen.

- Der Jñāna-Yogi, wie überhaupt jeder Yogi, sieht in allen Religionen, gleich welcher Art, immer nur die eine Wahrheit, die Suche nach Gott bzw. nach dem Absoluten. [Jür54, S. 11]
- So sieht der Yogi immer in jeder Form der Religion, in allen „Schulen“ der Philosophie jene eine Wahrheit [...]. [Jür54, S. 112]
- Der dritte Schritt für den Strebenden besteht in der Meisterschaft des mentalen Begreifens, dass das Absolute folgende drei Eigenschaften besitzen muss: Allmacht, Allgegenwart und Allwissen. [Jür54, S. 21]

Diese Eigenschaften mögen für einen persönlichen Gott zutreffen, nicht aber für Brahman, der eigenschaftslos (nirguṇa) ist.

### **Zusammenfassung**

Die Beschreibung des Jñāna-Yoga in diesem Buch ist so ungenau und voller Übertreibungen durch ein religiöses Vokabular, dass es nicht als Anleitung für diese Yoga-Form zu gebrauchen ist.

In diesem Buch habe ich keine Aufzählung der vier Anforderungen des Jñāna-Yogas gefunden (Viveka, Vairāgya, Samādhi Saṭka-Sampatti, Mumukṣutva). Eine genaue Beschreibung der Vorgänge in der Meditation fehlt ebenso wie der Hinweis auf Gedankenbewegungen, Gedankenstille und Beherrschung der Gedanken. Die häufigen Anlehnungen an die Religion zeigen, dass eine konsequente Trennung zwischen Religion und Philosophie nicht vorgenommen wurde. Außerdem entsteht der Eindruck, dass Jñāna-Yoga etwas Geheimnisvolles, Mysteriöses ist.

### 6.3.2 Hans Ulrich Rieker: Die zwölf Tempel des Geistes

Hans Ulrich Rieker lebte von 1920 bis 1979. Er war maßgeblich an der Verbreitung des Hatha-Yoga im Deutschland der Nachkriegszeit beteiligt und unterrichtete diese Yogaform. Als buddhistischer Mönch bereiste er Indien und lernte verschiedene Yogarichtungen bei indischen Meistern kennen.

In dem Buch „Die zwölf Tempel des Geistes“ ([Rie55]) beschreibt Rieker verschiedene Yogaformen. Dabei beschränkt er sich nicht auf die klassischen Yoga-Disziplinen wie Bhakti- Karma- und Jñāna-Yoga, sondern er erwähnt auch die späteren Entwicklungen. Dazu zählen der Yantra-, Dhyāna-, Kriya-, Samādhi- und Laya-Yoga. Das dem Jñāna-Yoga gewidmete Kapitel gibt meiner Meinung nach, dem ernsthaft Suchenden keine Anleitung für eine geistige Entwicklung, da die Beschreibung ungenau, oberflächlich, fehlerhaft und somit im Großen und Ganzen irreführend ist.

Bei meiner Kritik halte ich mich an Mohantys Kriterien der Unterscheidung zu Religion und Philosophie in Indien und weise auf die Ungenauigkeiten und das Vermischen von Wörtern aus religiösen Kontexten mit philosophischem Gedankengut.

Wer den Jñāna-Yoga-Weg lernen will, muss sich wichtige Charaktereigenschaften und Tugenden aneignen. Nicht nur Beständigkeit, Durchhaltevermögen, Konzentrationsfähigkeit und Gleichmut sind gefordert, sondern auch praktische Kenntnisse wie die Vertiefung in die Meditation. Es ist aus dem Text von Rieker nicht ersichtlich, welche Charaktereigenschaften für den Schüler notwendig sind, da die 4 Anforderungen für den Jñāna-Yoga (Viveka, Vairāgya, Samādhi-Satka-Sampatti, Mumukṣutva) weder aufgezählt noch erklärt werden<sup>19</sup>. Allerdings widmet der Autor ein ganzes Kapitel der Beschreibung eines „wahren Guru“.

Es ist gemäß Rieker richtig, dass der Hatha-Yoga (Yoga der Körperübungen) ([Rie55, S. 243]) für die Erkenntnis des Jñāna-Yogas nützlich sein kann. Die Disziplin des Hatha-Yoga ist aber keine Notwendigkeit für den Jñāna-Yoga, meint Rieker. Jedoch möchte ich darauf hinweisen, dass der Hatha-Yoga, wie er heute geübt wird, zur Zeit des Vedānta und Advaita-Vedānta nicht existierte. Zur Zeit des Vedānta gab es nur verschiedene Sitzhaltungen, die alle der Meditation dienten. Die Körperübungen (Āsanas), die heute hauptsächlich in Yoga-Schulen unterrichtet werden, wurden zwar auch für das schmerzfreie Sitzen in der Meditation, aber vor allem für ein neues, tiefes Körpergefühl

---

<sup>19</sup>Vgl. Vivekacūḍāmaṇi ([Gri04, V. 19-29]) und Brahma-Sutra-Bhāṣya.

entwickelt. Heute werden die  $\overline{\text{A}}$ sanas zur Linderung verschiedener Körperbeschwerden erfolgreich eingesetzt. Sie unterstützen ebenfalls körperliches und seelisches Wohlbefinden der übenden Personen.

Rieker lebte einige Zeit als buddhistischer Mönch in Indien. Er müsste den Buddhismus mit der Urlehre sowie die späteren Entwicklungen des Buddhismus in eine Religion gut gekannt haben. Es ist richtig, dass der Jñāna-Yoga mit der Urlehre des Buddhismus viel gemein hat, so z. B. die Möglichkeit, sich vom Saṃsāra (Kreislauf der Wiedergeburten) schon im aktuellen Leben zu befreien oder die befreiende Meditationspraxis zu erlernen. Jedoch werden die Hauptanliegen von Buddha, wie z. B. die innere Achtsamkeit (Sati<sup>20</sup>), die Veränderung in der Zeit (Anicca) oder die Ablehnung der Veden, nicht erfasst, wenn ich folgendes Zitat lese:

Wer ist dieses Ich? das ist die einzige und oberste Frage des Jñāna-Yoga. Nichts anderes wird in der Kernlehre des Buddha gegeben, als der Anreiz zu dieser Frage. [Rie55, S. 242]

Verschiedene Religionen werden in dem Buch erwähnt, darunter das Christentum, das Judentum und der Hinduismus. Der Hinduismus bildet das kulturelle Umfeld, in dem sich der Jñāna-Yoga als Philosophie entwickelt hat. Die Gefahr einer Vermischung von Religion und Philosophie ist durch das kulturelle Umfeld und den Hinduismus als Religion besonders stark gegeben. So wird der Śiva-Lingam als heiliger Stein und Symbol der männlichen Kraft vereinigt mit der weiblichen Energie herangezogen, um die letzte der 5 Hüllen des menschlichen Körpers (ānandamaya-kośa) zu beschreiben. Die Verehrung des Śiva-Lingam gehört zum Glaubensumkreis von Īśvara, dem Schöpfergott, der angebetet wird, und nicht zu Brahman, dem geistigen Prinzip.

Das Symbol dieses Körpers ist der Śiva-Lingam, der unzerstörbare, alles durchdringende Donnerkeil (Mani, Vajra), der „Ich-Bin“ Eheieh der Bibel und der Kabbala. [Rie55, S. 244]

Der Jñāna-Yoga befasst sich jedoch nicht mit Gottes- oder Reliquienverehrung. Die beiden anderen erwähnten Religionen, das Christentum und das Judentum, sind dem indischen Denken der Upaniṣads fremd und tragen nicht zum Verständnis des Jñāna-Yoga bei. Sie sollten klar von den philosophischen Zielen des Vedānta getrennt werden.

---

<sup>20</sup>Die englische Übersetzung aus der Palisprache ist ‘mindfulness’.

Rieker sind zwei Fehler unterlaufen, die genauen Kennern der indischen Philosophie auffallen. Der erste Irrtum zeigt, dass er Brahman mit  $\bar{I}\acute{s}vara$  verwechselte.

Das empirische Selbst ist Brahman, das transzendente  $\bar{I}\acute{s}vara$ . [Rie55, S. 246]

Brahman ist jedoch transzendent, nicht erkennbar, ewig, rein, nicht beschreibbar.  $\bar{I}\acute{s}vara$  als Schöpfergott stattdessen hat Eigenschaften, kann dargestellt werden und wird von gläubigen Menschen angebetet, verehrt und als Figur oder Bild dargestellt.

Der zweite Irrtum zeigt, dass Rieker Religion und Samādi-Yoga nicht als eigenständige Richtungen trennt. In seinem Aufsatz (Advaita-Vedānta as Philosophy and as Religion) beschreibt Mohanty Samādhi/Nididhyāsana als eine meditative Erfahrung, nicht als eine religiöse, da nichts Sakrales, Heiliges in einem meditativen Vorgang stattfindet<sup>21</sup> Die Intuition, die über das intellektuelle Denken hinausgeht, gehört weder zur Religion noch zur Philosophie. Sie ist eine ganz eigene und besondere Erfahrung. So ist es auch nicht richtig, den Samādhi-Yoga zur Religion zu rechnen, aber Rieker behauptet es.

Die Religion aber lebt im Bereich des Samādhi-Yoga<sup>22</sup>. [Rie55, S. 247]

Zum persönlichen Nachdenken regen die folgenden Sätze an:

Der grosse Irrtum des Abendlandes gegenüber dem Reich des Yoga liegt bei dem ständigen Versuch, ihm mit den gedanklich-analytischen Mitteln der westlichen Wissenschaft beizukommen. Dass das nicht gelingt, liegt nicht am falschen Denken des westlichen Forschers, sondern an seiner mangelnden Bereitschaft, das reine Erleben wertmässig über das Denken zu stellen. [Rie55, S. 247]

Dazu gibt es verschiedene Meinungen. Ich bin überzeugt, dass ein Vergleichen und Bewerten hier fehl am Platz ist. Wozu soll gewertet werden? Das Denken ist eine philosophische Tätigkeit, das reine Erleben ist meditativ, gehört also nicht in die Philosophie. Es ist zeitlich abgegrenzt vom Denken und stellt sich als Meditation nach dem Denken ein. Beide sind disjunkt, eine Überlappung kann nicht stattfinden.

---

<sup>21</sup>Kapitel 6.1.1. dieser Arbeit.

<sup>22</sup>Samādhi ist ein längeres Sitzen in der Meditation. Ob man diese Tätigkeit als eine eigene Yoga-Richtung bezeichnen kann, bezweifle ich.



„Der grosse Irrtum des Abendlandes gegenüber dem Reich des Yoga“ ist meiner Meinung nach ein anderer. Der Irrtum liegt in der Vermischung von Religion und Philosophie, ein Irrtum, der im Westen wie im Osten passiert. Er geschieht aus mangelndem Wissen an Unterscheidungskriterien, aus reiner Unwissenheit, kann aber auch bewusst eingesetzt werden, um das Gefühl zu erwecken: Alle Religionen sind in ihrem Kern ähnlich.

Im nachfolgenden Zitat soll der Irrtum des Abendlandes, so Rieker, korrigiert werden, indem die gedanklich-analytischen Mittel der westlichen Wissenschaft nicht angewendet werden. Das „Lassen“ tritt an die erste Stelle. Wie das „Lassen“ vollzogen werden soll, dazu bleibt Rieker den Lesern und Leserinnen eine Erklärung schuldig. Gemeint ist wahrscheinlich ein Unterlassen von Gedanken und Gefühlen, um die Gedanken zur Ruhe zu bringen, und nicht ein Unterlassen von Handlungen wie z. B. wissenschaftliches Untersuchen, Forschen, Ausprobieren.

Die Lösung liegt nicht im Tun sondern im Lassen. ([Rie55, S. 248])

### **Zusammenfassung**

In seinem Buch stellt Rieker nicht nur die klassischen Yogaformen sondern auch die späteren Entwicklungen des Yoga vor. In diesem Rahmen fehlt der Platz, die verschiedenen Yogarichtungen und insbesondere den Jñāna-Yoga genau zu beschreiben. Ein einziges Kapitel für den Jñāna-Yoga ist ungenügend und führt zur Ungenauigkeit.

Als Yogalehrer weist Rieker auf den Hatha-Yoga hin, den die Leser und Leserinnen des 20. Jh. kennen lernen sollen. Der Hatha-Yoga in seiner heutigen Form war jedoch im Zeitalter des Śāṅkara und für den Vivekacūḍāmaṇi bedeutungslos.

Mit den Erfahrungen als buddhistischer Mönch und als Yogalehrer hätte Rieker wenigstens eine Meditationstechnik, am besten Nididhyāsana, die Meditationspraxis des Jñāna-Yoga, genauer beschreiben sollen, denn alle Yogaformen münden in eine Übungspraxis.

Der Ausdruck ‘Samādhi-Yoga’ muss kritisiert werden. Rāja- und Jñāna-Yoga können in der Meditation zu einem besonderen geistigen Zustand führen, der fälschlicherweise mit ‘Erleuchtung’ übersetzt wurde. Bei Rieker bezeichnete das Wort ‘Samādhi’ eine Erfahrung der Erleuchtung oder Kontemplation. Mit ‘Samādhi’ (vgl. [Joh96a, S. 319]) ist heute jedoch ein längeres Verweilen in der Versenkung, Gedankenstille oder tiefen Konzentration gemeint,

während das Wort ‘Erleuchtung’ schnell mit christlicher Kontemplation oder einem Aha-Erlebnis verbunden wird. Vorsicht sollte walten, wenn das Wort ‘Samādhi’ mit ‘Erleuchtung’ oder ‘Kontemplation’ in Verbindung gebracht wird. Weiterhin gibt es keine anerkannte eigene Yoga-Richtung mit dem Namen ‘Samādhi-Yoga’, da ‘in Samādhi sitzen’ bedeutet, mehrere Stunden in der Konzentration bzw. Meditation zu verweilen. Kritisierbar ist weiterhin die Vermischung von Religion und Philosophie.

### 6.3.3 Jean-Yves Leloup: Die Wege des Yoga

Jean-Yves Leloup wurde 1950 in Frankreich geboren. Er arbeitet als orthodoxer Priester und Theologe und hat zudem Psychologie und Philosophie studiert. Das 1990 erschienene Buch ‚Die Wege des Yoga‘ ist ein Sammelband verschiedener bekannter Autoren, zu denen Boris Tatzky und Gerard Blitz gehören. Sie beschreiben verschiedene Grundgedanken der Yoga-Tradition. In diesem Buch in deutscher Übersetzung entdeckte ich ein Kapitel von Jean-Yves Leloup ([Lel90, S. 42 - 65]) über den Jñāna-Yoga – der Weg der Erkenntnis.

In diesem Kapitel findet ähnlich wie in den anderen Büchern, Puligandlas Jñāna-Yoga ausgenommen, eine Vermischung von verschiedenen Religionen bzw. Zuhilfenahme von christlichem Vokabular statt.

Zum christlichen Vokabular von Leloup gehören folgende Ausdrücke:

1. innere Erleuchtung [Lel90, S. 49],
2. Momente der Ekstase [Lel90, S. 45],
3. Der ganze Vedānta ist in zwei Passagen der Bibel enthalten. „Ich bin, der ich bin“ und „sei still und wisse, dass ich Gott bin“ [Lel90, S. 55].

Soll es als Entschuldigung gelten, dass ein orthodoxer Priester wie Leloup eben anders in seiner christlichen Umgebung verwurzelt ist als ein in Indien aufgewachsener Philosoph, weil Kultur und Herkunft prägend sind? Es soll keine Entschuldigung für Fehler oder Ungenauigkeiten in der Analyse des Jñāna-Yoga sein. Aber die eigene Kultur gibt Denkrichtungen vor, und es ist anstrengend, sich dieser Muster zu entledigen. Leloup analysiert den Jñāna-Yoga eher als christlicher Priester und gibt eine ungenaue Beschreibung des Jñāna-Yoga, für dessen Verständnis die Lehre Buddhas zugezogen wird. So werden Todesängste, Todeserfahrungen und das Bewusstwerden des

Todes für die Entstehung des Buddhismus verantwortlich gemacht. Diese Erfahrungen sind zwar Begebenheiten des täglichen Lebens, sie stehen aber höchstens am Anfang der intellektuellen Suche des Buddha und des Jñāna-Yoga. Vielmehr geht es um das innere Frei-Sein und das zufriedene Leben im Jetzt, worauf sich der Jñāna-Yoga konzentriert. Für das Gelingen dieses Zieles haben der Buddha und Śāṅkara unterschiedliche Wege und Methoden entwickelt.

Im Abschnitt 3.2 (Übertreibungen in der Wortwahl aus heutiger Sicht) habe ich schon auf dieses Problem hingewiesen. Ein Beispiel findet sich in der folgenden Beschreibung.

[...] ehrfurchtsvolle Annäherung an die heiligen Mysterien oder an den Meister, der sie lehrt [...]. [Lel90, S. 60]

Es gibt aber auch Beschreibungen des Jñāna-Yoga in diesem Kapitel ohne religiöses Vokabular.

Jñāna-Yoga ist der Yoga der Starken, der Weg derjenigen, für die weder die Mystik noch die Anbetung, sondern der Verstand das Wesentliche ist. [Lel90, S. 42]

Das ist ein richtiges Urteil, denn der Advaita-Vedānta, der Vivekacūḍāmaṇi und der Jñāna-Yoga zählen zur Philosophie und nicht zur Religion.

Auch das Betonen, wie wichtig die Unterscheidungsfähigkeit ist, dass sie ständig geübt werden muss, dass Einschränkungen hingenommen werden müssen, entspricht den Anforderungen des Jñāna-Yoga ([Lel90, S. 43]). Das ist Viveka, auch wenn der Autor noch nicht klarstellt, was und wie unterschieden werden soll.

Erst nach der Hälfte des Kapitels werden die vier Eigenschaften für den Suchenden auf dem Weg der Erkenntnis beschrieben<sup>23</sup>. Der Autor hat die Beschreibungen bei Śāṅkara im Brahma-Sutra-Bhāṣya gefunden. Sie entsprechen denen im Vivekacūḍāmaṇi. Eine genaue Beschreibung dieser Eigenschaften und ihre Tragweite im täglichen Leben sowie für die Erfahrung von Brahman fehlen aber.

Mit dem abschließenden Satz können suchende Menschen kaum einen Schritt weiter auf dem Jñāna-Weg und den inneren Entwicklungsmöglichkeiten vorankommen. Ich vermute, dass Leloup den Gebrauch von Viveka (Unterscheidungsvermögen) sowie Manana (Reflektieren und Analysieren) meint. Mit

---

<sup>23</sup>Vgl. Vivekacūḍāmaṇi: Viveka, Vairāgya, Samādhi-Saṭṭka-Sampatti, Mumukṣutva.

diesen Fähigkeiten können die Überlagerungen (Adhyāsa) erkannt und analysiert werden, damit das innere Freiwerden, das Sich-Emanzipieren stattfinden kann.

Jñāna-Yoga praktizieren bedeutet, die Augen demgegenüber zu öffnen, was ist. Sie jeden Tag etwas mehr zu öffnen, bis zu diesem unendlichen Blick, bis zur Durchquerung von Tausend und einer Nacht, bis zur Durchquerung von Tausend und einer Sichtweise, bis wir alle Dinge mit erwachtem Blick wahrnehmen. [Lel90, S. 64]

## Zusammenfassung

Bei Leloup werden Philosophie und Religion nicht auseinander gehalten (vgl. ‘Erleuchtung’, ‘Ekstase’, ‘Mysterium’). Die Beschreibung des Jñāna-Yoga ist ungenau. Außerdem fehlen Begründungen und Erklärungen für Fragen, die sich an Hand des Textes stellen.

- Warum ist der Jñāna-Yoga der Weg für die Starken?
- Was sollen die Starken mit dem Verstand machen ([Lel90, S. 42])? Beispiele dazu aus dem täglichen Leben würden das Verständnis erleichtern.
- Wie und wo sollen die Augen geöffnet werden? Was soll genau betrachtet werden, Gegenstände oder Gedanken?
- Wie soll der Meister ‘die Wahrheit erfahrbar’ machen ([Lel90, S. 61])? Welche Wahrheit ist gemeint und welche Möglichkeiten der Erfahrbarkeit gibt es?

Das ist das Ereignis, bei dem der Meister uns wirklich mit DEM, über das wir meditiert haben, in Verbindung bringt. [Lel90, S. 61]

- Wo ist hier die Eigenverantwortung, das eigene Bemühen, so wichtig im Jñāna-Yoga?
- Ist die Erwartungshaltung nicht passiv und nach etwas Heiligem oder Sakralem Ausschau haltend? Ein Wunder wird vielleicht erwartet? Der Guru/Meister soll die Erlösung bewirken? Das ist aber nicht die Aufgabe eines Lehrers. Er soll hinführen durch Śravaṇa (zuhören), Anstoß geben durch Manana (reflektieren, nachdenken). Nididhyāsana muss der Mensch alleine durchführen.

Aber im Jñāna-Yoga gibt es keine Wunder und keine Erlösung mit Hilfe einer Person oder eines Gottes, sondern persönliche Anstrengung und eigene Suche, die zur Erkenntnis führen können. Auch der Lehrer kann nur Hinweise geben, gehen muss der Schüler oder die Schülerin den Weg selbst und Erfahrung in der Meditation machen. Das letztgenannte Zitat birgt somit einen Fehler, denn nicht der Meister stellt die Verbindung her, sondern die suchende Person selbst.

Mit der Beschreibung des Jñāna-Yoga in dem Kapitel erhalten suchende Leser und Leserinnen keine klaren Anweisungen. Sie können aber mit Hilfe der Quellenangaben am Ende des Kapitels weiter forschen.

#### **6.3.4 Omraam Mikhael Aivanhov: Erkenne dich selbst, Jnani-Yoga**

Omraam Mikhael Aivanhov, ein gebürtiger Bulgare, lebte von 1900 bis 1986. Er verbreitete die Ideen seines bulgarischen Lehrers Peter Deunov zuerst in Frankreich und später in der ganzen Welt. 1948 wurde die Organisation ‘Fraternité Blanche Universelle’ offiziell als Verein in der Schweiz registriert. In dieser Lehre nimmt die Sonne einen zentralen Platz ein. Sie wird mit dem Geist und dem Auge Gottes verglichen. Dieses Lichtzentrum, den göttlichen Teil im Menschen, gilt es zu finden, um dort zu leben. Über die ganze Welt soll sich diese neue Moral oder diese neue Philosophie verbreiten.

Aivanhov hat keines der zahlreichen unter seinem Namen erschienenen Bücher selbst geschrieben. Vielmehr sind sie aus den Mitschriften von Teilnehmer/innen aus seinen Vorträgen zusammengestellt worden.

Das vorliegende Buch mit dem Untertitel „Jnani-Yoga, Erkenne dich selbst“, entstand 1977 aus den Mitschriften seiner Zuhörer/innen und wurde aus dem Französischen übersetzt.

In diesem Buch mischt Aivanhov Elemente der indischen Philosophie wie Jñāna-Yoga mit verschiedenen Religionen und Geheimlehren, z. B. der Kabbalah ([Aiv07, S. 33]). Wie die anderen Bücher außer Puligandla ist dieses Buch zur Kategorie Lebenshilfe zu rechnen. Hierzu rechne ich solche Bücher, die sich an eine große Zahl von Lesern und Leserinnen wenden, die Richtlinien und Rat für die innere und äußere Organisation ihres Lebens suchen, ohne sich dabei auf eine bestimmte Religion festzulegen.

Wie die Zitate weiter unten zeigen, hat der Name ‘Jnani-Yoga’, wie er dort verwendet wird, nicht viel mit dem Jñāna-Yoga des Vivekacūḍāmaṇi zu tun. So beschreibt Aivanhov, wie wichtig die Liebe im Leben der Menschen sei. Liebe wird empfunden durch Gefühle und Empfindungen der Wärme, wodurch die Herzen genährt werden. Die Liebe wird mit einem Zahlungsmittel verglichen, mit dem Freude und Glück erkauft wird. Mit dem Wundermittel Liebe soll man alles kaufen können, Empfindungen, Emotionen und Gefühle.

Es ist die Liebe, die glücklich macht. [...] „Gebt mir Liebe!“, denn mit der Liebe wird es sich alles Übrige kaufen. [Aiv07, S. 21]

Im Jñāna-Yoga des Vivekacūḍāmaṇi werden Gefühle, Zuneigungen, Besitz und Macht als vergänglich angesehen, das Anhaften und Versklavtsein an derartige Gefühle und weltliche Güter sollen aufgelöst werden und durch die Erkenntnis und Erfahrung des Brahman ersetzt werden. Aivanhofs Beschreibung der Liebesbeschaffung wird weder bei Jñāna-Kennern noch bei Psychologen Anklang finden.

Durch die vage und ungenaue Ausdrucksweise Aivanhofs ist ein Auseinanderhalten von Philosophie und Religion unmöglich, aber nicht nur das, es bleiben auch viele Verständnisfragen unbeantwortet. Etwa sagt Aivanhov über das Frei-Sein:

Man sollte frei sein, ja, aber auf göttliche Weise frei! In dem Moment gehört euch alles, und was ihr auch tut, ihr werdet es immer auf göttliche Weise tun. [Aiv07, S. 96]

Es ist nicht klar, wie das Frei-Sein aussehen soll, wie die göttliche Weise frei zu sein, verwirklicht werden kann. Es wird auch nicht erklärt, welcher Gott gemeint ist. Es ist aber anzunehmen, dass an einen Gott gemäß monotheistischer Religionen gedacht wird. Dass es einen Unterschied zwischen einem persönlichen Gott wie Īśvara und einem unpersönlichen Prinzip Brahman gibt, wird nicht erwähnt. Ebenfalls fehlen Erklärungen zum Unterschied zwischen Meditation und Gebet, ein Unterschied, der für Erkenntnis-Suchende wichtig ist, denn die Meditation ist ein intuitiver Vorgang ohne religiöse Gefühle, während das Beten eine religiöse Handlung ist.

Der Nutzen der Meditation und des Gebets wird wie folgt begründet:

[...] man soll jeden Tag meditieren und beten, weil man damit die alten Teilchen durch andere, reine, liebevollere ersetzt. [Aiv07, S. 103]

Welche Teilchen werden in Meditation und Gebet wie ersetzt?

Eines der Kapitel trägt den Titel „Das Opfer“ und erinnert damit an Religionen, in denen Opferriten üblich waren oder auch noch sind. Der indische Jñāna-Yoga der Erkenntnis fordert keine Opfer, sondern innere Arbeit, Erkenntnisgewinn und Nachdenken. Gerade die Fähigkeit des Sich-Erkennens, die im Buchtitel anklingt, wird durch Opferhandlungen nicht unbedingt entwickelt. Es gibt keine Entsprechung im Vedānta zu ‘Opfer’.

Nicht nur die Unterscheidung zwischen Philosophie und Religion bleibt unbeachtet, es ist auch nicht klar, was eine Philosophie ist, womit sich Philosophie beschäftigt und welche Gebiete zur Philosophie zählen. Der Gebrauch des Wortes ‘Philosophie’ in diesem Buch wird nirgends erläutert, und so können sich die Leser und Leserinnen wiederum fragen: Wie kann eine Philosophie von Geist und Seele, die Aivanhov vertritt, sofort in einem Menschen wirken und ihn verwandeln? Wird hier nicht Werbung für die eigene Sache, nämlich die Organisation der Bruderschaft gemacht?

Wenn man eine Philosophie auf die Bedürfnisse des physischen Körpers gründet, bleibt man klein, schwach, schäbig, gemein, unfähig, große Handlungen zu vollbringen.[...] Denn in dem Moment, wo ihr die Philosophie von Seele und Geist akzeptiert, wirkt sie in euch, verwandelt euch, ihr seid nicht mehr furchtsame und egoistische Wesen, die erzittern und alles für ein paar Groschen im Stich lassen. Akzeptiert diese Philosophie des Geistes und beginnt mit der inneren Arbeit, der edelsten, der großartigsten, der göttlichsten, die es gibt. [Aiv07, S. 117]

## **Zusammenfassung**

Das Buch von Aivanhov gibt keine Beschreibung des Jñāna-Yoga, wie sie im Vivekacūḍāmaṇi des Śaṅkara zu finden ist. Aus den oben aufgeführten Textstellen ist zu erkennen, dass es sich nicht um einen philosophischen Text und eine Untersuchung des Jñāna-Yoga nach philosophischen Kriterien handelt. Selbst als Lebenshilfe erfüllt das Buch nicht seinen Zweck, da es keine genauen Beschreibungen von Lebenshilfen enthält, keine lebensnahen Beispiele gibt, stattdessen an die emotionale Ebene der Menschen rührt. Die Organisation der weißen universellen Bruderschaft, der Aivanhov vorstand, besticht schon allein durch ihren Namen und hat wahrscheinlich dadurch zum Erfolg von Aivanhofs Publikationen beigetragen. Die Gefahr, durch Emotionen, Erinnerungen und Sehnsüchte vom Unterscheiden (Viveka) abgehalten zu werden, ist für die Leser und Leserinnen des Buches von Aivanhov beträchtlich.

### 6.3.5 Peter Marchand: The Yoga of Truth, Jnana

Peter Marchands Buch trägt den Titel:

- The Yoga of Truth, Jñāna: The Ancient Path of silent Knowledge<sup>24</sup>. ([Mar07])

Der Autor wurde 1963 in Belgien geboren. Er studierte Philosophie und Kommunikationswissenschaften. Seit 1983 ist er Anhänger des 1999 verstorbenen indischen Lehrers Harish Johari, dessen Ideen er in Kursen, Büchern und der von ihm mitgegründeten Organisation „Sanatan Society“ verbreitet.

Das Buch stellt den Jñāna-Yoga als Lebenshilfe-Philosophie vor. Es gibt einfache und ermutigende Empfehlungen, wie alle Menschen den Jñāna-Yoga in ihrem täglichen Leben umsetzen können, wenn sie es wollen. Religiöse Elemente, wie ehrfurchtserregende Erfahrungen, eine durch Gott erhaltene Erlösung im ewigen Leben oder übernatürliche Wesen werden in diesem Buch nicht vorgestellt, wohl aber wird ‘Divine Manifestation’ als Titelüberschrift eines Abschnittes gebraucht, um Sat-Cit-Ānanda zu beschreiben ([Mar07, S. 76]). Sat-Cit-Ānanda ist Brahman, das wiederum soviel bedeutet wie Sein-Bewusstsein-Glückseligkeit.

Der Autor richtet sich an alle Menschen. ([Mar07, S. 4]) Bestimmte Charaktereigenschaften und ein bestimmtes Wissen werden nicht als Vorbedingungen für den Jñāna-Yoga verlangt.

Die Unterscheidung von Brahman und Nicht-Brahman, die Erkenntnis, was Brahman als abstraktes Prinzip darstellt, das beobachtende Selbst und das Bewusstsein, sowie das individuelle Selbst werden mit christlichem Wortschatz beschrieben. ([Mar07, S. 17, 21, 22])

Im Kapitel ‘Meditation’ ([Mar07, S. 97]) stellt Marchand Elemente der Yoga-Sūtras des Patañjali vor, die nicht direkt zum Jñāna-Yoga gehören. Marchand erklärt aber richtig, dass diese Yoga-Techniken zur Unterstützung für die Meditation benutzt wurden und auch heute noch werden.

Auch der Hinweis, dass es keinen Schöpfergott gibt, der die Menschen lenkt oder beeinflusst, entspricht dem Jñāna-Yoga des Vivekacūḍāmaṇi.

There is no God creating a game for us to play and suffer in. [Mar07, S. 35]

---

<sup>24</sup>Es wurde 2007 in englischer Sprache veröffentlicht.



Kein Schöpfergott kann für Glück und Elend verantwortlich gemacht werden. Vielmehr weist Marchand darauf hin, dass Elend, Freude und Wünsche mit dem Anhaften, dem inneren Versklavtsein durch Gier und Haben-Wollen zusammen hängen. Um sich von dem Anhaften zu befreien, können verschiedene Meditationstechniken eingesetzt werden, um damit das innere Still-Sein zu erreichen.

Whenever you can, just turn off the TV show and be still inside. It is easy to learn how, once you set your mind to it. [Mar07, S. 134]

Der Jñāna-Yoga wird in diesem Buch nicht Punkt für Punkt vorgestellt (Viveka, Vairāgya, Samādhi-Satṛka-Sampatti, Mumukṣutva) aber seine Elemente, die notwendigen Charaktereigenschaften und inneren Haltungen, die im Laufe des Lebens erarbeitet werden sollen, werden erwähnt.

Das Stille-Werden der Gedanken in der Meditation (Samādhi) ist unendlich schwierig. Es braucht eine lange Übungszeit, Willensstärke und Ausdauer. Das sind Charakterfähigkeiten, die sich nur mit Mühe aneignen lassen. Das Anhalten der Gedankenschwingungen bringt tatsächlich, so wie es Marchand behauptet, einen Zustand des Glückes hervor. Aber dieser Zustand oder diese Erfahrung, die der Advaita als Erfahrung des Brahman bezeichnet, entsteht nicht einfach durch Marchands etwas lockere Aufforderung:

So be happy; stop thinking and time will stop ticking. [Mar07, S. 47]

Kaum einem Leser oder einer Leserin wird diese gut gemeinte, ermutigende Aufforderung weiterhelfen. Hier hätte der Autor die Meditationspraxis des Jñāna-Yoga genauer beschreiben sollen.

Auch der Schritt zur Erleuchtung (enlightenment) wird meiner Meinung nach sehr vereinfacht skizziert.

Enlightenment itself requires no particular spiritual path, but the destruction of your ego and all other aspects of your belief in this universal illusion does. Body, mind, and intellect must be brought under the control of the ego- and then the ego itself must be dissolved or merged with the self. [Mar07, S. 82]

Es braucht zwar keine besondere spirituelle Richtung, d. h. es ist egal, ob Karma-, Bhakti- oder Jñāna-Yoga gewählt wird, aber einer der zahlreichen Wege, traditionell oder aus neuerer Zeit, muss begangen werden, um die Illusionen und das Ego aufzulösen. Zum Einstieg, und um eine meditative Grundhaltung zu entwickeln, bietet Marchand eine echte Konzentrations-

und Meditationshilfe in Form einer Liste kurzer Sätze an. Es ist allgemein bekannt, dass das ständige Wiederholen der Sätze (wie ein Mantra) und das Nachdenken über ihren Sinnesgehalt die Kontrolle über das Ego ermöglichen. Sammlung und Loslassen von Erinnerungen, Bildern und Gefühlen in der Meditation werden dadurch erleichtert. Ich möchte aber betonen, dass diese Form der Meditation nicht zu verwechseln ist mit Nirvikalpa-Samādhi, wie es im Vivekacūḍāmaṇi angestrebt wird, in der Subjekt und Objekt, Denken und Gedachtes nicht mehr auseinander zu halten sind.

Der Autor beendet sein Buch mit dem berühmten Gāyatrī Mantra<sup>25</sup> und seiner Übersetzung. Mantras waren im geistigen Yoga des Patañjali und in den Veden bekannt und gebräuchlich, auch der Vivekacūḍāmaṇi kennt die Mantra-Meditation, jedoch nur als Vorstufe und Bedingung geistiger Konzentrationsfähigkeit. Mantra-Meditation darf nicht mit Nididhyāsana des Vivekacūḍāmaṇi verwechselt werden. Letztlich kennen und gebrauchen Hinduismus und Buddhismus die Mantra-Meditation. Das Gāyatrī-Mantra richtet sich nicht an einen persönlichen Gott mit Eigenschaften und Fähigkeiten sondern an die Sonne als Verkörperung eines höchsten Prinzips. Durch den Gebrauch des Gāyatrī-Mantras entsteht ein Problem. Wird das Gāyatrī Mantra als Mantra zur Unterstützung der Konzentrationsfähigkeit und Gedankenstille gebraucht, kann es zu den geistigen Übungen gerechnet werden, die im Jñāna-Yoga die Erfahrung von Brahman vorbereiten. Wird es als Gebet eingesetzt (Hindus wiederholen diesen Text als tägliches Gebet), dann ist das Gāyatrī Mantra Ausdruck religiösen Verhaltens. Marchand gibt keine Hinweise, wie das Gāyatrī Mantra aufgefasst und verstanden werden soll. Es bildet den Abschluss des Buches, und sein Gebrauch bleibt offen.

## Zusammenfassung

Auch bei der Lektüre dieses Buches wird deutlich, dass es sich nicht um eine rein philosophische Auseinandersetzung mit dem Jñāna-Yoga handelt, denn es werden immer wieder Verbindungen zu einem persönlichen Gott oder zu einem Gebet geschlagen. Die im Buch vorgeschlagene Übungspraxis entspricht nicht genau den Anforderungen an den Jñāna-Yoga des Advaita-Vedānta, sondern erinnern an Bhakti-Yoga. Vielmehr vermischen sich religiöse Elemente (Verehrung, Anbetung, Wiederholung heiliger Silben oder Sätze, Hinwendung zu einem höheren Wesen, das leitet und führt) mit den Elementen der indischen Philosophie. Der lockere Stil des Autors, mit dem er sich einem so schwierigen und ernsthaften Thema wie dem Jñāna nähert, erleichtert die

---

<sup>25</sup>Es ist ein bedeutendes Mantra oder Gebet der Hindus.

Vermittlung des Stoffes.

## 6.4 Jñāna-Yoga im Internet

Der Wunsch nach Informationen ist so alt wie die Menschheit. Zu Zeiten Śaṅkaras fand die Wissensvermittlung nur für wenige statt und das auch noch mit wenigen Mitteln. Es wurde hauptsächlich rezitiert und auswendig gelernt, Schrifttum und Bibliotheken befanden sich in geringem Maße in den Tempeln. Mit der Aufklärung in Europa wurde Wissen als Information, die für wahr oder nützlich gehalten wurde, einem breiten Publikum zugänglich gemacht. Mit dem Internet seit Ende des 20. Jh. ist nicht nur Wissen schnell erreichbar, sondern es gibt so viel Wissen als Information, dass die Auswahl und die Entscheidung, was überhaupt wichtig, unwichtig oder wissenschaftlich ist, immer schwieriger wird.

### 6.4.1 Google-Suche

Gibt man in Google ‘Jñāna-Yoga’ ein, wurden am 13. Febr. 2009 über 10 Seiten an Einträgen zu diesem Wort gezeigt. Einige Einträge stellen Bücher zu diesem Thema vor, andere sind Beschreibungen, die von übergreifenden Organisationen ins Netz gestellt wurden. Ihre Ausführlichkeit, Genauigkeit oder Korrektheit soll nicht beurteilt werden. Mein Blick richtet sich auf das Umfeld dieser Beschreibungen. In welchem Zusammenhang und für welche Menschen wird hier über Jñāna-Yoga geschrieben? Bei den Internetseiten, die ich der Reihe nach angeklickt habe, fällt Folgendes auf:

- Die Seiten wurden von Organisationen veröffentlicht<sup>26</sup>.
- Die Seiten dienen gleichzeitig als Werbung für Yoga-Schulen und Yoga-Zubehör. Zu diesen Artikeln gehören Poster, Bücher, vegetarische indische Kochrezepte, Ayurveda-Massagen und Arzneimittel, individuelle Partnerwahl, indische Mantras und Musik.

---

<sup>26</sup>Es gibt einen Korrespondenzkurs im Internet. Er behandelt den Vivekacūḍāmaṇi und den Advaita-Vedānta im Allgemeinen, trägt allerdings nicht den Titel „Jñāna-Yoga“. Er ist sehr gut, einfach, klar, ohne religiöse Hinweise, nur darauf bedacht, den Jñāna-Yoga des Vivekacūḍāmaṇi und den Advaita-Vedānta neutral zu vermitteln. Dieser Kurs wird von der Chinmaya International Foundation in Kerala betreut. Obwohl diese Organisation mit ihren indischen Mitarbeitern im indischen kulturellen und gesellschaftlichen Umfeld tätig ist und auch hinduistische Werte in anderen Kursen vermittelt, wird in diesem Kurs keine Überzeugungsarbeit, Werbung für einen Meister oder eine Organisation geleistet. Es wird auch kein Bildmaterial indischer Gottheiten oder Gurus mitgeschickt.

- Einige Seiten zeigen Abbildungen von Lehrern, Cakra-Symbolen, Kṛṣṇa (Krishna), Buddha etc. Auf mich wirken diese bunten Darstellungen befremdend oder kitschig. Es ist aber durchaus möglich, dass sich westliche Betrachter davon emotional angesprochen oder abgestoßen fühlen.
- Die Seiten werben für eine oder mehrere Yoga-Schulen, verschiedene Yoga-Richtungen und Unterrichtsformen wie Senioren- Schwangeren- Kinder-Yoga. Oder es wird ein bestimmter Meister vorgestellt.
- Die Beschreibungen des Jñāna-Yoga enthalten keine oder nur ungenaue Quellenangaben<sup>27</sup>

### 6.4.2 Einschätzung der Internetseiten

Bei der Betrachtung dieser Seiten, und es gibt noch viel mehr davon, frage ich mich: Was haben diese Beschreibungen, die Werbung für Yogaschulen und ihre Kursprogramme, individuelle Partnersuche und Horoskope sowie das Anbieten von Yoga-Artikeln und Hindu-Göttern mit dem Jñāna-Yoga-Weg des Vivekacūḍāmaṇi und der Auseinandersetzung von Śaṅkara mit den Yoga-Sūtras des Patañjali zu tun?

Durch eine Gegenüberstellung von Śaṅkaras Lehre mit den Wünschen der Menschen im 21. Jahrhundert wird deutlich, dass in der heutigen Zeit ein anderer Menschentyp angesprochen wird. Kulturelle Gründe, Ansprüche, Bildung haben eine grosse Veränderung in der Verbreitung des Jñāna-Yoga-Weges nach sich gezogen. Das Internet ermöglicht eine schnelle Verbreitung des Jñāna-Yoga, ohne jedoch dabei in die Tiefe zu gehen und Details oder genaue Fakten zu liefern.

Eine Gegenüberstellung von Anforderungen des Jñāna-Yogas zu Zeiten des Śaṅkara und den heutigen Angeboten im Internet:

- Śaṅkara schrieb für eine kleine Gruppe von interessierten Brahmanen.

Das Web macht es allen Lesern und Leserinnen der ganzen Welt möglich, den Jñāna-Yoga kennen zu lernen.

---

<sup>27</sup>Die ausgewählten Internetseiten habe ich der Reihe nach ausgewählt, wie sie im Internet erschienen sind. Die Organisationen, Schulen und Lehrer sind mir persönlich nicht bekannt. Ich habe keinen Kontakt zu ihnen und mache keine Werbung für irgendeine Organisation, Schule oder Unterrichtsform.

- Śāṅkara setzt Wissen, Disziplin, Übung, Charakterstärke und einen starken Willen sowie jahrelanges Üben voraus.

Im Web steht: If you feel that you are not enlightened you can always try to be (<http://www.sanatansociety.org/index.htm> 18. 2. 2009.)

- Die Lehre findet im Zweiergespräch oder zumindest in einer kleinen Gruppe in der Abgeschiedenheit statt.

Im Web steht die Beschreibung des Jñāna-Yoga, weil sie als Lerneinheit in der Yoga-Lehrer-Ausbildung oder als Vortrag für viele Teilnehmer/innen in einer Yogaklasse vermittelt wird. Es werden auch Kurse, in denen Jñāna-Yoga unterrichtet wird, angeboten (vgl. Peter Marchand, [http://www.rasas.info/rasas\\_classes\\_workshops\\_seminars.htm](http://www.rasas.info/rasas_classes_workshops_seminars.htm) 18. 2. 2009.)

- Śāṅkaras Lehre wird an einem ruhigen Ort und in der Stille erarbeitet. Diese Art der inneren Arbeit während der Meditation und auch untertags braucht eine unbestimmt lange Übungszeit.

Im Web wird auf Kurse in Yoga-Schulen hingewiesen. In diesen Orten wird auch Thai-Massage, Ayurveda etc. angeboten. Stille, Abgeschiedenheit und Schweigen kann dort nicht garantiert werden und wird nicht als unbedingt notwendig erachtet.

- Zu Śāṅkaras Zeiten zählte nur Mundpropaganda für einen guten, fähigen, wissenden und menschlich korrekten Lehrer. Ob die Auswahl an guten Lehrern gross war und ob es überhaupt Möglichkeiten des Vergleiches gab, bleibt zu bezweifeln.

Heute findet durch das Web eine Kommerzialisierung des Yoga statt. Hatha-Yoga-Kurse, Yoga-Artikel, Shiatsu- und Reiki-Behandlungen sowie Wellness-Angebote sind auf der gleichen Internetseite und oft von der gleichen Organisation angeboten. Vergleiche und Austausch über Lehrer und Unterricht sind durch die modernen Medien möglich.

Was früher nur wenigen vorbehalten war, weil es die Gesellschaft und die Kultur so verlangten, ist heute allen zugänglich, die sich dafür interessieren. Durch die allgemeine Schulpflicht, die zahllosen öffentlichen Bibliotheken, preisgünstigen Bücher und das Internet sind die früheren Einschränkungen verschwunden. So kann heute eine Lehre wie die des Vivekacūḍāmaṇi allen

offen stehen, die sich damit befassen wollen. Aber passt der geistige Anspruch des Vivekacūḍāmaṇi mit dem Bestreben der modernen Yogaschulen oder Organisationen mit einem „Guru“ oder einem Āśrama-Aufenthalt zusammen?

Dagegen sprechen die nachfolgenden Einwände:

1. Der Jñāna-Yoga wird ungenau beschrieben, ohne Aufzählen der Charaktereigenschaften und Anforderungen, ohne den Hinweis auf Gedankenstille und Meditation, die nicht auf die Schnelle in einem Kurs oder Vortrag zu erreichen sind.
2. Der Jñāna-Yoga kann nur oberflächlich in Kursen erlernt werden. Die eigene lange Übungspraxis und der Zeitaufwand werden verschwiegen.
3. Die Meditation, die absolut notwendig ist, braucht täglich viele Stunden, die heutzutage kaum jemand aufbringen kann oder will.
4. Yogaschulen lenken ihre Hauptaufmerksamkeit auf Hatha-Yoga, d. h. Körperübungen. Meditation nimmt einen geringeren Raum ein (z. B. ein bis zwei Stunden Meditation in der Woche in speziellen Meditationskursen oder 15 Minuten Meditation in einer Hatha-Yoga Unterrichtseinheit von 60 bis 90 Minuten.)
5. Im Allgemeinen gehen Yoga-Teilnehmer und Teilnehmerinnen wegen körperlicher Beschwerden in eine Yoga-Schule, nicht um sich geistig anzustrengen. Jñāna-Yoga ist daher für die Mehrheit der Menschen eine grosse Anforderung an Willen und Zeit, und ohne regelmässiges Üben ist kein Erfolg erkennbar.
6. Jñāna-Yoga ist höchstens ein Teil der Wissensvermittlung über Yoga in der Yoga-Lehrerinnen-Ausbildung. Er wird daher nicht im Detail beschrieben, geschweige denn geübt.
7. Eine genaue Beschreibung und intensive Auseinandersetzung, um zu einer inneren Erfahrung des Jñāna-Yogas zu gelangen, ist über das Internet und Yogaschulen kaum möglich. Es braucht dafür mehrwöchige Ganztagskurse, tägliches Üben im häuslichen Rahmen und Auffrischkurse.

### 6.4.3 Betrachtung zur Wissenszugänglichkeit

Betrachtet man den hohen Grad an Intelligenz, Wissen und Übungspraxis im Vivekacūḍāmaṇi und die Erfordernisse in den oben genannten Büchern und

den Internetbeschreibungen, dann erkennt man einen grossen Unterschied in den jeweiligen Anforderungen. Diesen Unterschied vergleiche ich mit dem Parā-<sup>28</sup> und Aparā-Wissen der Upaniṣads und mit Brahman und Īśvara, oder mit der modernen Variante von Philosophie und Religion, zwei Wissens-Ebenen, welche verschiedene Menschentypen ansprechen. Jedoch soll damit keine hierarchische Abwertung vollzogen werden, denn der Advaita-Vedānta erkennt die hierarchische Einteilung des Wissens und damit auch die stufenweise, geistige Entwicklung eines Menschen an. E. Deutsch erwähnt diese hierarchische Einteilung. (vgl. [Deu69, A. 83])

Ich stelle mir die Fragen:

- Entsteht auch heute eine Art Teilung der Gesellschaft in Menschen, die an einer Heilslehre mit persönlichem Gott, Gebeten und moralischen Forderungen interessiert sind, und in Menschen, die Heilslehren gegenüber gleichgültig oder sogar ablehnend sind?

Die religiösen Auslegungen des Jñāna-Yoga, die in den meisten populären Büchern und Internetseiten dominieren, das Hervorheben persönlicher Gottheiten wie Īśvara und die Betonung des Bhakti, der Hingabe an personale Gottheiten, gehören zum Bereich des Aparā-Vidyā. Dabei soll keine Wertung vorgenommen werden, Parā-Wissen ist nicht etwas Besseres, Wertvolleres, weil es sich an Vernunft orientierte Menschen richtet. Religion und Aparā-Wissen mit Īśvara und Bhakti berühren einen Bereich, in dem das Sakrale, das Beten und Glauben an ein übermächtiges Wesen die Gedanken und Gefühle beherrschen, zu denen sich Menschen hingezogen fühlen.

- Gibt es auch noch eine andere Gruppe von Menschen, die sich mit dem Jñāna-Yoga des Puṇḍrīka befassen und Īśvara und Bhakti-Verehrung ablehnen?

Vermutlich gibt es spirituell Interessierte, aber nicht religiös gebundene Menschen, die sich für die Disziplin des Jñāna-Yoga begeistern können und auch versuchen, ihn umzusetzen.

Ich bin der Meinung, dass diese Unterscheidung zwischen Parā- und Aparā-Wissen gemacht werden kann, denn Wissen über die vier Charakterhaltungen

---

<sup>28</sup>Ich stelle hier nur einen sehr losen Vergleich auf. Mir ist bewusst, dass Parā-Vidyā das Wissen von Brahman und das zeitweise Auflösen von Subjekt und Objekt im Bewusstsein betrifft. Ich möchte aber auf die unterschiedlichen Interessen und Bedürfnisse der Menschen hinweisen, die sich dementsprechend die zu ihnen passenden Interessensgebiete suchen.

(Viveka, Vairāgya, Samādhi-Saṭka-Sampatti, Mumukṣutva), intellektuelles Verständnis von Brahman, Māyā oder Karma, die verhängnisvollen Auswirkungen von Habgier, Verlangen usw. all das kann heutzutage in Gruppen, Schulen, Unterrichtseinheiten mit Hilfe von Büchern, Kursen, Seminaren allen Interessierten näher gebracht werden. Dieses Wissen gehört zum Aparā-Wissen und wird in den Yogaschulen und den Büchern (außer Puligandla) vermittelt.

Parā-Wissen umfasst die tiefe Erkenntnis von Brahman, welche durch die Meditation zu einem inneren Frieden führt, dafür braucht es keine Schule, sondern ein Individuum, das eine ganz persönliche Erfahrung von etwas Unendlichem in der Stille macht. Keine Schule und kein Yoga-Kurs können das leisten. Mehrwöchige Intensivkurse jedoch, in denen nur die Meditation unterrichtet wird, können zu einer solchen intuitiven Erkenntnis führen.

In den Büchern, außer bei Puligandla, wird immer eine Verbindung zum Bhakti-Yoga hergestellt. Das ist der Fall bei Hari Johari, Sathya Sai Baba, Aivanhov, Vivekananda, die eine Organisation aufgebaut haben oder Mitglied einer Organisation sind. Diese Personen werden direkt als Avatāra (göttliche Wiedergeburt), als Heilige oder Gurus verehrt. Eine solche Haltung muss abgelehnt werden, wenn der Jñāna-Yoga als Philosophie und geistiger Weg ohne Gott betrachtet wird und sich an dem Vivekacūḍāmaṇi orientiert.

Śaṅkara wie auch Patañjali fanden es gerechtfertigt, dass der Schöpfergott Īśvara den Bedürfnissen der Menschen diene. Īśvara half ihnen auf dem Weg des geistigen Frei-Werdens zu einem friedvollen Leben. Bhakti-Yoga, Verehrung und Gebete sollten ebenfalls als Hilfe dienen, die Menschen zu einem inneren Frieden zu führen. Die Bücher, Internetseiten und Yoga-Schulen mit religiösen Beschreibungen und Übungen verfolgen die gleichen Ziele wie damals. Das ist alles richtig und hat seine Rechtfertigung. Ich verstehe aber den Jñāna-Yoga des Vivekacūḍāmaṇi als einen Weg zum inneren Frei-Sein, auf dem es keinen Gott, Glauben oder Anbetung braucht.

- Könnte den heutigen Büchern, Internetbeschreibungen und Yogaschulen eine ähnliche Aufgabe, nämlich Heilslehren zu liefern, zukommen?

Dann wäre es unwichtig, ob sie zur Philosophie oder zur Religion zu zählen sind. Es wäre auch unwichtig, ob Brahman in der Meditation erfahren werden kann oder Īśvara oder irgend ein Guru angebetet wird.

- Wenn dadurch die Menschen glücklicher, friedfertiger werden, ist dann



Śāṅkaras, Patañjalis und Buddhas Ziel einer inneren Befreiung (Mokṣa, Kaivalya und Nibbāna) erreicht?

Dieses Glücklichein könnte aber ein Opfer verlangen, welches gegen Śāṅkaras und des Buddhas Bestreben geht, nämlich das persönliche Nachdenken, Prüfen (Viveka) und Nachforschen aufzugeben.

- Was ist erstrebenswerter, Glück empfinden auf Kosten des Nachdenkens, des freien Gebrauchs seiner Vernunft oder der Einsatz des rationalen Denkens und der Vernunft?
- Was hat mehr soteriologische Kraft?

Ich muss dabei an den Roman von S. Lem ([Lem74]) denken. „Der futurologische Kongreß“ beschreibt Menschen, die durch die Verabreichung von psychemischen Medikamenten zwar manipuliert sind, aber die bittere Wirklichkeit in einem angenehmen Lichte sehen. Sie leben glücklich und können sogar glücklich sterben.

Ich frage mich weiter:

- Wie weit ging es Śāṅkara um das Verstehen von Brahman, einem abstrakten Prinzip?
- oder stand dieser Brahman nur als Stütze oder Rechtfertigung für ein Ziel?
- oder ist Brahman als Seinszustand zu betrachten, wie E. Deutsch behauptet (vgl. [S. 9] Deutsch)?

Das Ziel wäre dann, durch die Erfahrung von Brahman Mokṣa zu erreichen, Śānti (Frieden) und Ānanda<sup>29</sup> Glücklichein) im Leben? Nagarjuna (vgl. [Pul97, 99-100]) behauptet, dass Saṃsāra (der Kreislauf der Wiedergeburten auf dieser Erde) einfach der andere Blick auf Mokṣa ist. Mit anderen Worten, es kommt auf den Blick, die begleitenden Gedanken, die innere geistige Verfassung an und nicht auf irgendwelche Tatsachen. In einem solchen Fall könnten sowohl Anbetung, Glaube als auch Meditation den Blick auf das Leben und seine Ereignisse verändern und den ersehnten Frieden herbeiführen.

---

<sup>29</sup>‘Ānanda’ wird auch mit ‘Frieden’ übersetzt. (vgl. [S. 22] Hiriyanna1)

## 6.5 YouTube

Ich habe am 3. 1. 09 in YouTube unter dem Schlagwort ‘Jñāna-Yoga’ zahlreiche Videos gefunden. Ein Video in englischer Sprache, das zu diesem Datum an erster Stelle steht, erklärt den Jñāna-Yoga korrekt und ohne religiöse Einflüsse. Hier werden auch die 4 Anforderungen und Tugenden, die im Vivekacūḍāmaṇi beschrieben sind, vorgestellt. Das Video dauert 5,15 Minuten und läuft unter dem Titel:

Hinduism What is Sanatan dharma/Hinduism (Part-4 Jñāna-Yoga)

[http://www.YouTube.com/watch?v=CnijLlOiGBo&feature=Playlist&p=A51C249EC11EE391&playnext=1&playnext\\_from=PL&index=33](http://www.YouTube.com/watch?v=CnijLlOiGBo&feature=Playlist&p=A51C249EC11EE391&playnext=1&playnext_from=PL&index=33)

An zweiter Stelle der Liste steht ein Clip von DattaSwāmī in englischer Sprache. Es dauert 3,18 Minuten.

<http://www.YouTube.com/watch?v=G7kbtHOHPw>

DattaSwāmī stellt sich in verschiedenen Aufmachungen und Kleidern vor, die an die grossen Religionen erinnern. Menschen aller Religionen können sich dadurch emotional angesprochen fühlen. Mehr Information findet sich unter [www.universal-spirituality.org](http://www.universal-spirituality.org)

Es folgen Videos mit Mantra-Singen<sup>30</sup>, die in der Yogaschule ‘Yoga-Vidyā’ in Bad Meinsberg aufgenommen wurden. Die Atmosphäre ist genuin indisch: die Sänger und Sängerinnen sitzen auf dem Boden, die verwendeten Instrumente sind indisch, an den Wänden hängen indische religiöse Bilder.

[http://www.YouTube.com/results?search\\_type=search\\_playlists&search\\_query=jnana-yoga+Yoga-Vidya+Bad+Meinberg&uni=1](http://www.YouTube.com/results?search_type=search_playlists&search_query=jnana-yoga+Yoga-Vidya+Bad+Meinberg&uni=1)

In diesen Videos wird der Jñāna-Yoga nicht erklärt.

Weiterhin finde ich eine Werbung und Vorstellung eines Yoga-Retreat mit Timothy Casey. Es wird das Programm vorgestellt, das aus Jñāna- und Karma-Yoga, Chanting (Singen indischer religiöser Lieder), Massage, Entspannung, Feuer-Zeremonien und Meditation besteht.

[http://www.YouTube.com/results?search\\_query=jnana-yoga+Thimothy+Casey&search\\_type=&aq=f](http://www.YouTube.com/results?search_query=jnana-yoga+Thimothy+Casey&search_type=&aq=f)

---

<sup>30</sup>Mantra ist eine Silbe oder ein Wort (Zu mehr Information vgl. [Huc07, S. 11])

Mehrere Clips folgen mit Vorträgen spiritueller Lehrer, die über den Jñāna-Yoga und den Advaita-Vedānta sprechen, Fragen beantworten oder Meditationsanleitungen geben. Diese Vorträge werden ‘Satsang’ genannt.

<http://www.YouTube.com/watch?v=d8Qo1bZqmjA>

Ein weiteres Video zeigt einen Vortrag von Sri Sutrananda. Der Clip informiert:

Little Soul Old Soul. Clip of Sri Sutrananda taken his Enlightenment and Self-Realisation.

<http://www.YouTube.com/watch?v=EMSAdsWqsaw>

Weiterhin finde ich unter Playlist Jnana-Yoga

[http://www.YouTube.com/view\\_play\\_list?p=68442B829E1EB1FB&search\\_query=jnana-yoga+clip&page=1](http://www.YouTube.com/view_play_list?p=68442B829E1EB1FB&search_query=jnana-yoga+clip&page=1)

zahlreiche Videos, die nicht den Jñāna-Yoga vorstellen, sondern Clips zu den Themen:

- Origins of Tantra and Tantric Sex,
- How to play the Sitar,
- Prosperity Mantra Mudra Meditation Technique,
- Mudras Hand Formation,
- Mudra Healing.

### **Beurteilung der Videos**

Nach der Betrachtung der Videoclips in YouTube stelle ich mir ähnliche Fragen wie bei der Populärliteratur.

1. Für wen sind diese Clips?
2. Wieviel Wissen des Jñāna-Yogas, wie er im Vivekacūḍāmaṇi vorgestellt wurde, ist hier noch erkennbar?
3. Ist es möglich, Religion und Philosophie zu trennen?

4. Ist das Bedürfnis nach Religion größer als nach Philosophie und reiner Erkenntnis?

Die Zusammenfassung und Beschreibung des Jñāna-Yoga, so wie die Lehre im ersten Video vorgestellt wurde, ist korrekt, einfach in der Gestaltung und ohne die typischen indischen Zeichnungen und Abbildungen der Götterwelt und der Heiligen. Dieser Clip entspricht am ehesten philosophischen und wissenschaftlichen Anforderungen.

Die nachfolgenden Clips über Satsang und Mantra-Singen sollen nicht auf Inhalt und Präsentation kritisiert werden. Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass Satsang und Mantra-Singen zum indischen Brauchtum gehören, ja sogar zum religiösen Brauchtum des Hinduismus. Śaṅkara weist im Vivekacūḍāmaṇi darauf hin, dass Riten, Gebete und andere Handlungen (pūjā), Bhakti (Yoga der Verehrung) und Karma (Yoga des Handelns) nicht zur inneren Erkenntnis und zum inneren Frei-Sein (Mokṣa) führen. Sie können allerhöchstens als Hilfsmittel dienen.

Neither by Yoga, nor Sāṅkya, nor learning is liberation attained but only by the realization of the oneness of the Absolute and the Self and in no other way. [Gri04, V. 58]

Der Jñāna-Yoga als Weg der Erkenntnis, wie er im Vivekacūḍāmaṇi entwickelt wurde, lehnt Īśvara und die Verehrung eines persönlichen Gottes ab. Für Śaṅkara sind Īśvara und der Yoga des Patañjali nur Hilfsmittel auf dem Wege zur Brahmanerfahrung. Mantra- und Bhajansingen sowie Hatha-Yoga oder Satsang (Vorträge mit Fragen und Antworten) befassen sich mit Verehrung, Hingabe und Liebe zu einem geschaffenen Gott oder Lehrer. Diese Aktivitäten befassen sich daher nicht direkt mit dem Jñāna-Yoga des Advaita-Vedānta.

Mantra- und Bhajansingen, Bhakti (Verehrung), Satsang (Vorträge) und Yoga-Retreat oder Yoga-Kurse sollen geistige Disziplin und Wissen vermitteln, die mit dem Jñāna-Yoga in Verbindung stehen. Es sind sozusagen Lernsituationen. Als Mittel, Einübung und Hinführung zum Jñāna (Wissen von Brahman) haben sie ihre Berechtigung, egal ob sie wissenschaftlich fundiert sind oder nicht. Ich behaupte, dass es im Vedānta und bei Śaṅkara eine zu vergleichende Lernsituation gibt. Śravaṇa (Hören) war ein oft wiederholter Prozess des Zuhörens, denn die jungen Schüler mussten die Veden-Texte auswendig lernen, d. h. oft wiederholen, bis der Text behalten und verstanden wurde. Danach kam die Zeit des Manana (reflektieren, nachdenken). Auch das geschah über einen längeren Zeitraum entsprechend den Yoga-Kursen,

Vorträgen, Besuchen in Meditationszentren usw. Auch beim Nachdenken (Manana) kam sicher die Erkenntnis und das tiefere Verständnis nicht auf einen Schlag, sondern brauchte Monate oder sogar Jahre. Die Zeit der persönlichen Entwicklung, des Suchens und der Irrwege heutiger Menschen entspricht dem Śravaṇa und Manana damaliger Zeiten. Auch die Menschen des Advaita-Vedānta haben nicht unbedingt sofort einen guten Lehrer gefunden. Auch sie mussten suchen, sich umhören, vielleicht weiter wegziehen. Heute können Bücher und Internet schneller informieren als früher, sodass die Suche leichter abläuft. Ob dann das richtige Buch, die richtige Übungsform gefunden wird, ist heute nicht leichter als früher, als es galt, einen fähigen und charakterlich guten Lehrer zu finden.

Zusammenfassend zeigt sich bei diesen Clips ebenfalls das Problem, ja die Gefahr, dass Hindu-Praktiken, Guruverehrung oder das indirekte Miteinbeziehen der verschiedenen Religionen in Verehrungspraktiken den eigentlichen Jñāna-Yoga-Weg und die Philosophie des Advaita-Vedānta verwässern.

## 6.6 Wissenschaftliche Zeitschriften

Meine Suche nach Publikationen mit dem Wort ‘Jñāna’ im Titel führte mich zu drei wissenschaftlichen Zeitschriften, in denen ich jeweils einen Artikel mit ‘Jñāna’ fand. Ich erwähne sie hier als Kontrast zu popularisierenden Darstellungen des Jñāna-Yoga.

- D. Mackenzie Brown: The Philosophy of Bal Gangadhar Tilak<sup>31</sup>, veröffentlicht 1958, in: Journal of Asian Studies.
- Purosottama<sup>32</sup> Bilimoria: Jñāna and Prāṇa<sup>33</sup>: The Logic of Knowing - A Critical Appraisal, veröffentlicht 1985, in: Journal of Indian Philosophy.
- Alex Wayman: Notes on the Sanskrit Term Jñāna, veröffentlicht 1955, in: American Oriental Society.

Die drei Autoren sind bzw. waren Universitätsprofessoren und spezialisiert in indischer Philosophie. Folglich gehen sie Themenwahl und Analyse aus

---

<sup>31</sup>Anand Amaladass erwähnt B. G. Tilak in seinem Aufsatz: Philosophische Trends des 20. Jahrhunderts in Indien, Polylog 10 [Ama]

<sup>32</sup>Purosottama oder Purusottama? Beide Schreibweisen werden benutzt

<sup>33</sup>Druckfehler: Aus dem Artikel ist ersichtlich, dass es ‘Pramā’ statt ‘Prāṇa’ heissen muss.

philosophischer Sicht an und kommen mit dem Gebiet der Religion nicht in Berührung.

Für die Beschreibung des Jñāna-Yoga als Lehr- und Lern-Weg ist nur der Artikel von D. M. Brown interessant. Deshalb bespreche ich die beiden anderen Artikel nicht.

### **6.6.1 D. M. Brown: The Philosophy of Bal Gangadhar Tilak; Karma vs. Jñāna in the Gītā Rahasya**

Professor D. Mackenzie Brown war Leiter von East Asiatic Studies an der Universität von Santa Barbara, USA. In dem Artikel beschreibt er das politische Leben des indischen Freiheitskämpfers B. G. Tilak, der von 1856 bis 1920 in Poona (Pune), Maharashtra lebte. Tilaks politisches Streben drehte sich um die Befreiung Indiens von der Kolonialmacht England<sup>34</sup>.

Damit verbunden war die Einrichtung einer eigenen unabhängigen Regierung (Swarāj) und die Unabhängigkeit von der englischen Wirtschaft durch eine indische Bewegung (Swadeśi), um die heimische Produktion anzukurbeln. Er bemühte sich um die intellektuelle Unabhängigkeit von westlichen Werten und um den Stolz auf die eigene Kultur, indem er sich an einer Schulgründung beteiligte und zwei Zeitungen, eine in Englisch und eine in Marathi, betrieb. In beiden veröffentlichte er regelmässig Artikel mit seinen Ideen und Forderungen zur indischen Befreiung. Um diese Ziele zu erreichen, brauchte Tilak die Unterstützung breiter Schichten des indischen Volkes, d. h. er musste nicht nur die Intelligentsia gewinnen, die hauptsächlich durch Brahmanen vertreten war, nicht nur die Kṣatriyas, die Kämpfer und Militärangehörige stellten, sondern auch die Händler, Bauern und Abhängigen, kurz die ganze Bevölkerung und alle Kasten.

Die zentrale Frage für Tilak war: Welche rein indischen Werte könnten ein ganzes Volk über alle Kasten hinweg mobilisieren? Er sieht in dem Bekanntheitsgrad der Bhagavad-Gītā mit den drei Yogaformen die ideale Basis für eine Aufwertung des indischen Selbstwertgefühls. Dazu schreibt er während einer sechsjährigen Inhaftierung durch die Engländer einen eigenen Kom-

---

<sup>34</sup>Einige kleine Volksgruppen distanzierten sich von den Swarāj-Bemühungen Tilaks und Gandhis. Dazu zählten die seit dem 16. Jh. von Portugiesen besetzte Bevölkerung von Goa, Daman und Diu, die der von Franzosen besetzten Einwohner von Pondicherry (Puducherry) in der Nähe von Madras (Chennai), die den Engländern verbundenen Parsees und schließlich die Anglo-Indian Community, bestehend aus den Nachkommen englisch-indischer Verbindungen.

mentar. In diesem Werk, „*Gītā Rahasya*“, begründet er, warum der Karma-Yoga für ein ganzes Volk von größerer Bedeutung ist als der Jñāna-Yoga-Weg ([Bro58, S. 198]).

In dem Artikel von Brown geht es nicht um die individuelle Entwicklung eines Menschen, der den Jñāna-Yoga wählt. Die Entwicklungsschritte des Jñāna-Yogas werden als bekannt vorausgesetzt, es geht auch nicht um eine persönliche Gottsuche, einen persönlichen Gott zum Anbeten wie im Bhakti-Yoga, sondern es geht um die Frage, die sich Tilak stellt:

- Ist der Jñāna-Yoga auf der Höhe der Zeit, um ein ganzes Volk so zu beeinflussen und zu mobilisieren, dass es die Kolonialherrschaft abschütteln kann?

Nach Tilak ist der Jñāna-Yoga veraltet, nicht zeitgemäß, ein Überbleibsel aus den Veden, höchstens für einen individuellen Werdegang von Nutzen, den nur Brahmanen einschlagen können. Für eine politische Bewegung braucht es den Karma-Yoga, den Yoga der Tat, verbunden mit Vairāgya (nicht auf die Früchte der Tat hoffen). Politischer Kampf als sozialer Dienst für das ganze Volk, ohne egoistische und persönliche Vorteile anzustreben, ist nach Tilak die höchste Pflicht aller Bürger und Bürgerinnen. Diesem Ideal konnte auch Gandhi beipflichten, der nach Tilaks Tod den Befreiungskampf gegen die Engländer weiterführte. Der Dienst an der Gesellschaft (Karma) und der Verzicht auf die persönlichen Vorteile des Einzelnen (Vairāgya)<sup>35</sup> wurden miteinander verbunden und waren so für alle Kasten akzeptierbar, denn das Jñāna-Element des Verzichtes auf ein zielgerichtetes Handeln (Sannyāsa) wurde eingebettet in Vairāgya, dem Verzicht auf die persönlichen Vorteile (Phala) einer Handlung. Mit dieser Auslegung konnte Tilak alle Kasten, auch die Brahmanen, begeistern.

## Beurteilung

Zu Zeiten Śaṅkaras und der Bhagavad-Gītā gab es keine freie und persönliche Wahl zwischen Karma- und Jñāna-Yoga, denn Jñāna-Yoga war den Brahmanen vorbehalten. Die übrigen Menschen waren durch ihre Kaste einer bestimmten Arbeits- und Lebensweise sowie ihrem Dharma verpflichtet und konnten sich nicht dem Jñāna-Yoga, sondern nur dem Karma-Yoga zuwenden. Zum Tätig-Sein durch körperliche Arbeiten waren die Kṣatriyas als Kämpfer, Herrscher und das Militär ganz allgemein verpflichtet, weil Tätig-Sein zu den Pflichten ihrer Kaste gehörte. ‘Sannyāsa’ heißt zwar Verzicht auf

---

<sup>35</sup>Vairāgya ist eine der Tugenden, die für den Jñāna-Yoga-Weg notwendig ist.

alles, besonders aber Verzicht auf Handeln, und ist nötig, um den Jñāna-Yoga praktizieren zu können. Jedoch waren die Brahmanen nicht vollkommen ohne Arbeit und Pflichten in der Gesellschaft. Sie hatten als Priester ihre festgelegten Verrichtungen, nämlich die Kastenpflichten der Priester. Modern ausgedrückt kann ein Forscher, ein geistig arbeitender, ein über Stunden meditierender Mensch nicht gleichzeitig ein Krisenmanager oder ein Katastrophenarzt sein. Seine ganze Aufmerksamkeit wird sich entweder auf die innere geistige Anstrengung oder auf die Krise bzw. Katastrophe richten. Deshalb sind die Überlegungen des Freiheitskämpfers Tilak berechtigt, um die durch Kasten aufgeteilte und gelähmte Bevölkerung zum gezielten Handeln, nicht zum geduldigen Warten, aber auch nicht zur unkontrollierbaren Revolte zu bewegen. Zum Widerstand kann also der stille Jñāna-Yoga nicht eingesetzt werden. Eine politische Lage durch Meditieren und Nachdenken verändern zu wollen, oder durch Verbesserungsvorschläge an die Besatzungsmacht und höfliches Warten auf deren Entscheidungen etwas zugunsten des Volkes bewirken zu wollen, das fand Tilak absurd. Gespräche, Verhandlungen, Zeitungssartikel haben denn auch bei der englischen Kolonialmacht nichts bewirkt. Nur der passive Widerstand, die totale Mobilisierung eines ganzen Subkontinentes hat später unter Gandhi die Aufgabe der Kronkolonie Indien erreicht.

Ein wirkungsvoller Widerstand, so muss Tilak gedacht und geplant haben, der nicht in Zerstörung mündet, sondern in *Ahiṃsā* (Gewaltlosigkeit), entspricht dem Nicht-Handeln, dem Verzicht auf Handeln durch Zerstören und Töten. Das ist die richtige Umsetzung des Karma-Ideals, gepaart mit *Vairāgya*, und es ist ein rein indischer Wert.

Für Extremsituationen wie Befreiung von Unterdrückung und Elend wird der Karma-Yoga zu einer sozialen Pflicht, während Jñāna-Yoga wirkungslos für politische Veränderung ist. Der Jñāna-Weg ist immer ein Weg für wenige Menschen gewesen, die es sich leisten konnten, nicht für ihren Unterhalt arbeiten zu müssen, die die Zeit für stundenlanges Meditieren und Studieren hatten. Der Jñāna-Weg sagt wenigen, individuellen Suchern zu. Welche Menschen in einem armen Land haben das Geld für Bücher oder das Durchhaltevermögen für ein Studium? Alle die charakterlichen Anforderungen des Jñāna-Yoga werden niemals Hungersnöte und soziales Elend verhüten. Aus der Sicht der Massen, der Verelendung und Ausbeutung breiter Schichten, ist der Jñāna-Yoga eine Luxusbeschäftigung, die nicht nur unmenschlich und egoistisch erscheint, sondern niemals ein Wert für ein ganzes Volk sein kann. Karma-Yoga mit *Vairāgya* als freiwilliger, unentgeltlicher Dienst an einem ganzen Volk kann Veränderung bei einer großen Zahl von Menschen hervorrufen, Jñāna-Yoga nicht.



‘The soteriological power’, die Puligandla der indischen Philosophie zuschreibt, besteht im Karma-Yoga und im Jñāna-Yoga. Als Wert und verändernde Macht für ein ganzes Volk eignet sich der Karma-Yoga jedoch besser als der Jñāna-Yoga, der seine soteriologische Kraft zuerst einmal auf das Individuum ausübt. Diese einzelne Person kann sich vielleicht zu einem späteren Zeitpunkt mit einer das Umfeld verändernden Kraft in der Gesellschaft einbringen. Für die damalige politische Situation war ein Aufschieben und Warten auf bessere Zeiten unangebracht. Das hatte Tilak richtig erkannt.

## 6.7 Schlussbetrachtungen: Einordnung und Unterscheidung des Jñāna-Yoga-Weges

Der Vivekacūḍāmaṇi entwickelt einen Lehrweg, der als Jñāna-Yoga bekannt ist. Es ist ein Weg, der nach der Lehre des Advaita-Vedānta von Śaṅkara keinen Gott, keine Gebete und keine sakralen Momente braucht. Betrachtet man die Schriften, die in ihrem Titel das Wort ‘Jñāna’ enthalten, so entdeckt man eine starke Beeinflussung in Form von religiösem Vokabular und Aufforderungen zu Praktiken wie Beten, Hingabe und Verehrung. Noch deutlicher wird die Hinwendung zu religiösen Ausdrucksformen im Internet und in YouTube.

Bei der Untersuchung von Texten auf philosophischen und religiösen Gehalt stelle ich als Unterschied fest:

- Für die rein philosophischen Texte ist eine wissenschaftliche und philosophische Vorbildung wünschenswert.
- Für die philosophisch-religiösen Texte, die sich an ein breiteres Publikum richten, sind diese Voraussetzungen nicht notwendig.

Bei diesem Vergleich denke ich an den Unterschied von Parā-Vidyā und Aparā-Vidyā sowie an Brahman und Īśvara. Parā-Vidyā, das Wissen um das geistige Prinzip Brahman/Ātman<sup>36</sup> kommt, dem unpersönlichen, objektiven Streben der Philosophen in den Texten nahe, obwohl ich weiss, dass wissenschaftliches Arbeiten immer noch zu Aparā-Vidyā gehört. Ich habe diesen Vergleich nur herangezogen, um den Unterschied zwischen einem

---

<sup>36</sup>mit Parā-Vidyā ist das Wissen von Brahman gemeint, der transzendent, nicht wahrnehmbar und nicht in Worten auszudrücken ist.

wissenschaftlich-philosophischen Text und einem religiös-philosophischen Text zu verdeutlichen. Dass über die Upaniṣads und den Jñāna-Yoga auch wissenschaftlich geschrieben werden kann, beweisen die Schriften von Puligandla, Wayman, Bilimoria und Brown.

Eine Gegenüberstellung von Autoren, die in ihren Texten Philosophie und Religion nicht auseinander halten, und solche, die philosophische Texte mit wissenschaftlicher Genauigkeit verfassen, soll noch einmal darauf hinweisen, wie schwierig diese Trennung ist.

Bei den Autoren auf der linken Seite der Tabelle ist in ihren Texten Religion nicht von Philosophie zu unterscheiden. Die Schriften sind an ein breites Publikum gerichtet, dienen als Lebensphilosophie und haben keinen wissenschaftlichen Anspruch. Die auf der rechten Seite der Tabelle aufgeführten Autoren verfassten philosophische Texte, die sich an Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen oder Studierende und Spezialisten der indischen Philosophie richten.

Religiös-philosophische Ausrichtung	Wissenschaftlich-philosophische Ausrichtung
Vivekananda	R. Puligandla
Sathya Sai Baba	D. M. Brown
H. Jürgens	
J.-Y. Leloup	
Omraam M. Aivanhov	ein Video-clip
P. Marchand	
Die meisten Annoncen im Internet	
YouTube	

Puligandla zählt in seinem Buch über die indische Philosophie ([Pul97, S. 11/12] die Kriterien für alle indischen Philosophie-Systeme (außer dem Materialismus) auf. Zwei Kriterien erscheinen mir im Zusammenhang mit dem Vivekacūḍāmaṇi von Śaṅkara besonders interessant:

- Die indische Philosophie ist soteriologisch.
- Die indische Philosophie ist optimistisch.

Werden die oben aufgeführten Autoren aus der Sicht der Soteriologie von Puligandla und auf ihre optimistische Haltung hin abgefragt, dann entsprechen die philosophisch-religiös vermischten Interpretationen des Jñāna-Yoga diesen beiden Kriterien, auch auf die Gefahr hin, in einer Guru-Anbetung zu en-

den und egoistischen Zwecken zu dienen. Die philosophisch-wissenschaftliche Schrift von Puligandlas Jñāna-Yoga enthält weder eine soteriologische noch eine optimistische Komponente, da es sich um einen Text über den Advaita-Vedānta und nicht den Advaita-Vedānta selbst handelt. Brown in seiner wissenschaftlichen Untersuchung über Tilak weist auf eine Menschen verändernde Kraft und eine optimistische Zukunft hin.

Heißt das:

- Ein Lehrweg wie der Vivekacūḍāmaṇi von Śaṅkara kann nicht wissenschaftlich interpretiert werden?
- Kann ein solcher Lehrweg nicht den Kriterien von Optimismus und Soteriologie genügen, ohne dass ein religiöses Element erkennbar ist?

Doch, es ist möglich. Der Jñāna-Yoga wird in den Büchern von Grimes (vgl. [Gri04]) und Chinmayananda (vgl. [Chi77]) aus philosophischer Sicht mit der optimistischen und soteriologischen Komponente betrachtet. Die Kriterien von Mohanty kommen zur Geltung. Der Vivekacūḍāmaṇi wird von einem westlichen und von einem östlichen Wissenschaftler analysiert.

# Kapitel 7

## Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Wissenserwerb und Meditation in Ost und West

Im vorhergehenden Kapitel untersuchte ich den Jñāna-Yoga-Weg und seine geschichtlichen Verwandlungsformen im Westen und in Indien. Ich teilte die Werke ein in rein philosophische Abhandlungen und in religiös-philosophisch vermischte Schriften. Auch in diesem Kapitel werden Religion und Philosophie eine Rolle spielen, allerdings ist das Interesse ein anderes.

In diesem Teil befasse ich mich mit Fragen des Wissenserwerbes und der Meditation im Vivekacūḍāmaṇi und vergleiche sie mit ähnlichen Ansätzen in der westlichen Philosophie. Dabei betone ich nochmals, dass ich diese Arbeit nicht als Indologin schreibe, sondern aus philosophischer Sicht und an Hand von Textübersetzungen des Vivekacūḍāmaṇi aus dem 20. bzw. Beginn dieses Jahrhunderts<sup>1</sup>. Das philosophische Nachdenken setzt andere Schwerpunkte und bezieht die Jetzt-Zeit und persönliche Sichtweisen in die Betrachtungen ein.

Im Rahmen der Arbeit ist es nicht möglich, die Gegenüberstellung östlicher und westlicher Epistemologien zu behandeln. Da der Schwerpunkt auf Wissen und Meditation allein und nicht auf den Pramāṇas (den indischen Erkenntnismitteln) liegt, die im Vivekacūḍāmaṇi unbedeutend sind, gehe ich nur auf dieses Werk von Śaṅkara ein und stelle ihnen Ausschnitte aus der europäischen Aufklärung gegenüber<sup>2</sup>. Dabei wird keine Vollständigkeit angestrebt.

---

<sup>1</sup>Die Übersetzungen, die ich herangezogen habe, stammen von J. Grimes [Gri04] und Chinmayananda [Chi77].

<sup>2</sup>Im Anhang befindet sich ein Abschnitt über den muslimischen Inselroman von Ibn

Ein Vergleich zwischen zwei Kulturen, zwei Kontinenten und zwei verschiedenen Sprachen ist ein schwieriges Unterfangen. Häufig mangelt es an geeigneten Übersetzungen oder an einem richtigen Verständnis der Sicht des jeweiligen Landes. Eigene Denkgewohnheiten oder mangelnde Kultur- und Landeskunde behindern das gründliche Erfassen der fremden Kultur. Ich denke dabei an Cliches wie: Das indische Denken ist religiös, intuitiv, wenig rational und überhaupt unlogisch, pessimistisch und voller Bilder.

Überschwengliche Bewunderung und persönliches Suchen verzerren ebenfalls den Blick auf die Philosophie (vgl. [Noe91]). Wortwörtliche Übersetzungen aus dem Sanskrit sind von abendländischem Verständnis geprägt, wie z. B. die schon erwähnten Wörter ‘Gott’, ‘Erleuchtung’, ‘Entsagung’ oder ‘Befreiung’. Trotzdem ist jeder Versuch einer Gegenüberstellung ein Eindringen in neue Sichtweisen und somit ein Kenntniserwerb und eine Erweiterung des eigenen Blickwinkels (vgl. [Pan]).

J. N. Mohanty beschreibt die Ziele einer vergleichenden Philosophie im nachfolgenden Zitat. Auch ich bemühe mich besonders, die Unterschiede herauszuarbeiten, die viel interessanter sind als die Gemeinsamkeiten. Dabei liegt mein Schwerpunkt weniger auf dem Wie der Erkenntniserwerb, sondern vielmehr auf dem Was, nämlich was die neuen Erkenntnisse beinhalten.

However, today I would concede that comparative philosophy can serve philosophy well, if it is harnessed, for one thing, for the purpose of freeing philosophers from their dogmatic inhabiting of their own traditions, and, for another, for the purpose of bringing to the attention of thinkers OTHER POSSIBILITIES. Philosophy can be liberated from its own constraints. [...] it is more interesting to detect differences than it is to find agreements. If one finds that a theory or a doctrine or thesis in one tradition is the same as in another, then that discovery is interesting, bolstering faith in the universality of reason, but is not PHILOSOPHICALLY exciting. [...] but if a researcher identifies that underlying seeming identities there are differences in questions, in the concepts and methodologies employed and in overall theories – then we have philosophically most interesting findings. [Moh01, S. 85/86]

Ich werde nicht das Gemeinsame verschiedener Kulturen unterstreichen<sup>3</sup>, das in den philosophischen Bemühungen als universale Wahrheit herausgefunden werden soll, wie P. Deussen es in dem nachfolgenden Zitat beschreibt:

---

Tufail, der für einen Vergleich mit der europäischen Aufklärung interessante Aspekte zeigt.

<sup>3</sup>Vgl. „Das Konzept des Polylogs“ in [Wim03]

Und wenn wir bei räumlich und zeitlich so sehr getrennten Denkern wie Śaṅkara, Platon und Kant denselben inneren Einheitspunkt finden, dann bietet diese Übereinstimmung eine nicht geringe Gewähr dafür, dass wir in allen dreien die Stimme der einen und mit sich einstimmigen Natur, dass wir in ihnen die Stimme der ewigen Wahrheit vernehmen. [Deu17, S. 41]

## 7.1 Die Bandbreite der Wissensaneignung im Vivekacūḍāmaṇi

Die indische Art und Weise Wissen und Erkenntnis anzustreben, kann Menschen des Westens befremdlich erscheinen. Sie passt aber in den indischen Kontext, in das dazu passende Kategoriensystem oder den Kulturkontext, welcher aber nicht deckungsgleich mit den westlichen Bestrebungen nach Erkenntnis oder Wahrheit ist.

Um mehr Verständnis für die indische Art der Erkenntnisgewinnung zu entwickeln, ist die Erklärung verschiedener Wörter, die im Vivekacūḍāmaṇi gebraucht werden, hilfreich.

### 7.1.1 Worterklärungen

Die ausgewählten Wörter fielen mir im Vivekacūḍāmaṇi durch ihre Häufigkeit auf. Ich beziehe mich nicht auf andere Texte von Śaṅkara. Die Reihenfolge habe ich nach der für mich verstandenen Wichtigkeit ausgewählt. Selbstverständlich wäre eine andere Reihenfolge oder Auswahl möglich. Die Wörter sind teilweise schon erklärt, sollen hier mit Sicht auf die europäische Aufklärung betrachtet werden.

#### Vidyā

In dem Wort ‘Veda’ steckt das Wort ‘Vidyā’, das so viel wie ‘Wissen’ bedeutet. Manche Autoren (vgl. [Huc07]) lassen auch die Übersetzung ‘Erkenntnis’ zu. Ich weise darauf hin, dass das Wort ‘Vidyā’ mehrdeutig ist, und die entsprechenden Übersetzungen zu mehreren Auslegungen führen können.

‘Vidyā’ wird im Deutschen mit ‘Wissen’ übersetzt und im Englischen mit ‘knowledge’. Vom Sanskrit-Wortlaut ausgehend wird bei dem Ausdruck ‘Sat-Cit-ānanda’ auch manchmal das Wort ‘Cit’ mit ‘consciousness’, manchmal

mit ‘knowledge’ und manchmal mit ‘awareness’, ‘meaning non-dual wisdom’, übersetzt (vgl. e-mail von J. Grimes, 25. 3. 09). Damit ist das objektlose Wissen, ohne Subjekt und Objekt, gemeint, was durch die Meditationserfahrung auftritt.

Ich zitiere im Folgenden zwei Übersetzungsvorschläge für ‘Vidyā’, einmal in deutsch und einmal in englisch. Sie zeigen, dass es mehrere Übersetzungsmöglichkeiten aus dem Sanskrit gibt und dass somit auch die Interpretationen zahlreich sind.

- Vidyā = Wissen, Weisheit, Erkenntnis. [Huc07, S. 213]
- Vidyā = Knowledge, meditation, wisdom, insight. [Joh96a, S. 343]

Das westliche Verständnis für Wissen wird folgendermaßen beschrieben: Wissen braucht Bewusstsein, Intentionalität und Phänomene, auf die das Bewusstsein gerichtet ist, um Wissen zu erlangen. Wissen ist zielgerichtet, nämlich auf einen Gegenstand, einen Gedanken oder eine Aussage. Grammatikalisch gesehen steht das Verb ‘wissen’ mit einem Akkusativ (etwas wissen, eine Neuigkeit wissen) oder in Form eines Aussagesatzes ‘wissen, dass’. Das Wissen nach dem westlichen Verständnis ist das Wissen eines Menschen oder einer Menschengruppe. Dieses Wissen setzt sich zum einen zusammen aus der Menge von Informationen, die für wahr gehalten werden. Zum anderen setzt sich das Wissen aus der Menge der gewussten Aussagen zusammen, die wahr und begründet sind.

Diese Teilung des Wissens in Subjekt und Objekt (es wissen, wissen, dass) weist auf etwas Besonderes im indischen Verständnis von ‘Wissen’. Das Besondere ist, dass es im indischen Gedankengut auch noch ein objektloses Wissen gibt, das in der Meditation erfahren wird und ein intuitives Wissen ist. Darauf gehe ich weiter unten ein.

Die größte Wissensquelle zur Zeit des Advaita-Vedānta waren die Veden, Upaniṣads, die Bhagavad-Gītā und die Brahma-Sutras. Das Wissen um Mathematik (die Inder erfanden die Null) und Astronomie, das Wissen um das heliozentrische Weltbild (Yajnavalkya um 600 v. Chr.[Wikd]), und das gesamte Wissen der Veden und Upaniṣads zählten zum niederen Wissen<sup>4</sup> (Aparā-Vidyā).

---

<sup>4</sup>Die Bezeichnung ‘Niederes Wissen’ (Aparā-Vidyā) drückt keine Verachtung aus, sondern eine Abgrenzung zum höheren Wissen (Parā-Vidyā), d. h. dem Wissen von Brahman.

Anders als im westlichen Denken werden in den Upaniṣads<sup>5</sup> ebenfalls zwei Arten von Wissen (Vidyā) unterschieden: Parā-Vidyā (höheres Wissen) ist das Wissen von Brahman. Es wird auch ‘Brahma-Vidyā’ genannt. Brahma-Vidyā wird in der Meditation erfahren, und hier entsteht das objektlose Wissen, wo Subjekt und Objekt, der Seher und das Gesehene, der Denker und das Gedachte, sozusagen verschmelzen, nicht mehr in der Zweiheit existieren und auch nicht als Zweiheit wahrgenommen werden. Parā-Vidyā ist ein besonderes Verständnis von Wissen, das im westlichen Denken nicht existiert, mit Befremden oder Erstaunen wahrgenommen wird oder mit Unverständnis betrachtet wird.

Parā-Vidyā ist Brahma-Vidyā und wird als ein besonderes Wissen angesehen. J. Grimes erwähnt 32 verschiedene Brahma-Vidyā ([Joh96a, S. 343]), die Mokṣa (Emanzipation Frei-Sein, Befreiung) ermöglichen.

Man kann auch behaupten, dass Parā-Vidyā kein Wissen im Sinne von ‘wahre, begründete Meinung’ ist. Parā-Vidyā ist eben NICHT eine Meinung x einer Person y über ein Ding z, denn Brahman ist unerkennbar und unbeschreibbar mit Aussagen. In einer Meditationserfahrung aber, wie sie z. B. bei Patañjali in den Yoga-Sūtras beschrieben wird und von Śāṅkara in ähnlicher Weise gefordert wird, gibt es keine Person x, die getrennt ist von einem Ding z. Die Denkbewegungen<sup>6</sup> werden in dieser Form der Meditation angehalten, und die Meditationserfahrung<sup>7</sup> besteht nicht aus einem denkenden Subjekt und einem Objekt, dem Gedachten.

Aparā-Vidyā (niederes Wissen) umfasst alles Wissen, was nicht Brahman betrifft. Dazu zählten zur Zeit der Upaniṣads (600 – 400 v.@ Chr.) z. B. die Natur-, Agrar- und Regierungswissen. Dieses Wissen besteht aus Denkvorgängen und Überzeugungen, bei denen Erkenntnisobjekt und Erkenntnisobjekt unterschieden sind, und von denen es sinnvoll ist zu sagen, dass sie wahr sind.

Aparā-Vidyā befasst sich mit Phänomenen dieser Welt. Im hinduistischen aber auch im buddhistischen Denken ist das Wissen um die Abhängigkeit aller Phänomene voneinander durch die Veränderung in der Zeit tief verwurzelt. Alles verändert sich ständig. Dadurch, dass sich alles ständig verändert,

---

<sup>5</sup>Auch der von Śāṅkara abgelehnte Buddhismus kennt ein Parā- und Aparā- Wissen.

<sup>6</sup>‘Citta-Vṛtti-Nirodha’ heisst es bei Patañjali in den Yoga-Sūtras .

<sup>7</sup>Nididhyāsana und Samādhi im Vivekacūḍāmaṇi beziehen sich auf die Einpunktigkeit oder das Zur-Ruhe-Kommen der Gedanken. Selbstverständlich gibt es andere Meditationsformen.



kann es keine absolute Wahrheit geben sondern nur eine relative Wahrheit. Die absolute Wahrheit im indischen Kontext steht nur Brahman zu, weil es ewig und unverändert ist.

Ich möchte die verschiedenen Formen von Wissen in West und Ost noch einmal zusammenfassen:

1. Wissen im weiteren Sinne ist ein Für-wahr-Halten. Die Veden werden von den Hindus und auch zahlreichen Nicht-Hindus für wahr gehalten.
2. Wissen im engeren Sinne ist begründbar.
3. Das Wissen im Advaita-Vedānta, das intuitiv und persönlich in der Meditation erfahrbar ist.

### **Jñāna**

Schaut man im Wörterbuch ([Joh96a, S. 150]) unter dem Sanskrit-Wort ‘Jñāna’, jna - to know, nach, so erscheint:

Jñāna = knowledge, wisdom, comprehension. According to Advaita Vedānta, it is the ultimate means to liberation. Since it is the only thing which is opposed to ignorance (Avidyā), it is the only means to release. [Joh96a, S. 150]

‘Jñāna’ wird mit Wahrheit, absoluter Wahrheit, verbunden, welche Brahman ist. Es wird aber auch mit ‘Weisheit’ übersetzt, denn das Wissen um Brahman führt zu Weisheit und Frei-Sein von innerem psychischen Leiden. ‘Jñāna’ in den Upaniṣads umfasst das Wissen um Brahman, was auch mit ‘Parā-Vidyā’ bezeichnet wird.

Supreme wisdom arises from an enquiry into the meaning of the Vedānta. This is followed by the complete destruction of the sorrows of relative existence. [Gri04, V. 147]

In dem obigen Vers ist mit dem höchsten Wissen (Jñāna) das Wissen von Brahman gemeint, was wiederum ‘Brahma-Vidyā’ heisst.

In einem Artikel von A. Wayman ([Way55, S. 253]) wird ‘Jñāna’ mit ‘knowledge’ und ‘Vidyā’ mit ‘wisdom’ übersetzt.

An den obigen Beispielen wird die breite Spanne der Interpretations- und Übersetzungsmöglichkeiten deutlich. Einmütigkeit besteht jedoch in der Unterscheidung zwischen dem höheren Wissen, welches Brahman betrifft und dem niederen Wissen, womit das restliche gesamte Wissen der damaligen Zeit gemeint ist, egal ob ‘Vidyā’ oder ‘Jñāna’ benutzt wird.

## Prajñā

‘Prajñā’ übersetzt Grimes mit ‘wisdom, intuitive wisdom; gnosis. Es ist die Erkenntnis, die in der Meditation erlangt wird, und bedeutet daher nach indischem Verständnis die höchste Erkenntnis oder die höchste Wahrheit.

## Avidyā, Māyā und Adhyāsa

Avidyā, Māyā<sup>8</sup> werden im Vivekacūḍāmaṇi wie folgt beschrieben:

Ignorance is the source of this bondage of the not-self. It is natural to everyone and is said to be without beginning and without end. It engenders for the individual a succession of sufferings such as birth, death, disease, old age, and so on. [Gri04, S. 129 V. 148]

Nach Grimes ([Gri04, S. 14, S. 16]) ist Avidyā (Nicht-Wissen) ein Mangelzustand in der menschlichen Psyche. Im begrenzten Erfahrungsbereich eines jeden Menschen hat Avidyā seinen festen Platz. Avidyā (Nicht-Wissen) und seine Folgen werden im Vivekacūḍāmaṇi als Überlagerungen (superimposition, Adhyāsa, Projektionen) beschrieben. Fehltrübe oder Projektionen überdecken den wahren Sachverhalt. Man muss sich das so vorstellen: Die Verwechslung eines Seils mit einer Schlange im Dämmerlicht oder eines Pfostens mit einem Dieb sind beliebte traditionelle Beispiele. Obwohl hier eine Fehleinschätzung oder eine optische Täuschung vorliegt, entsteht Angst oder Herzklopfen. Beispiele aus der heutigen Zeit: Durch Nicht-Wissen, was mangelnde Information oder Projektionen sein können, entstehen Sport- und Berufsfälle, werden falsche Medikamente verschrieben, falsche Therapien durchgeführt, Menschen ganz einfach falsch angesprochen.

‘Māyā’ und ‘Avidyā’ werden bei Śaṅkara als Synonyme gebraucht (vgl. [Gri04, S. 15]), und in seinem Wörterbuch der indischen Philosophie heißt es:

Māyā = the principle of appearance; illusion, marvelous power of creation, magical power, mystery. According to Advaita Vedānta, it is the indeterminable principle which brings about the illusory manifestation of the universe. It is the principle of illusion. It is the key concept of Advaita Vedānta. It is not ultimately real, nor can it function without Brahman/Ātman as its locus. It is the device by which the Advaitin explains how the one reality appears as many [...]. [Joh96a, S. 189]

---

<sup>8</sup>Avidyā (Nicht-Wissen, ignorance) hat im Sanskrit mehrere Synonyme: ‘Ajñāna’, ‘Śakti’, ‘Māyā’, ‘Pradhāna’, ‘Prakṛti’ ([Chi77, S. 7, Lektion 11]). Nichtwissen führt im täglichen Leben zu falschen Einschätzungen von Situationen, falschen Urteilen und Projektionen, die den Menschen in die psychische Abhängigkeit oder Sklaverei (bondage) führt. Sie wurden mehrmals kommentiert.

Y. K. Menon beschreibt *Māyā* kurz und treffend im nachfolgenden Zitat:

The ultimate basis of the error inherent in all human observation and judgment. [Men76, S. 53]

*Māyā* verkörpert die Tendenz im Menschen, die sich ständig verändernden, nicht ewigen Erscheinungen der Phänomene als bleibende Wirklichkeit zu halten. Das Nicht-Wissen, die Fehler, das eine für das andere zu halten, verursacht die Überlagerungen (superimposition). Grimes gibt in seinem Wörterbuch mehrere Beschreibungen dieses Wortes.

Adhyāsa = superimposition, illusion, false attribution. The imposition of a thing on what is not that thing. [Joh96a, S. 13]

Avidyā (Nicht-Wissen) verursacht Überlagerungen (Adhyāsa<sup>9</sup>, Projektionen), und die Auflösung dieser Überlagerungen kann durch Vidyā (Wissen) möglich gemacht werden. Durch Fragen (Vicāra) und Unterscheiden (Viveka) können die Täuschungen (*Māyā* und Avidyā) erkannt werden. Durch das Abtragen dieser Überlagerungen arbeitet sich der suchende Mensch zum Parā-Wissen vor. Parā-Vidyā und die Erfahrung von Brahman in der Meditation ermöglichen einen besseren Zustand geistiger Verfassung (Mokṣa, geistiges Frei-Sein, Emanzipation) im täglichen Leben. Psychische Prozesse wie das Abtragen der Überlagerungen (Adhyāsa) gehören in der indischen Philosophie zur Erkenntnisgewinnung, die eine Veränderung im Menschen bewirken soll.

## Brahman

Besonders schwierig und umstritten ist die Beschreibung von Brahman<sup>10</sup>, das intellektuell verstanden und intuitiv erfahren werden soll, das aber niemals konkret als Bild oder Skulptur abgebildet werden kann<sup>11</sup>.

Ist Brahman ein gedachtes Prinzip, etwas Abstraktes, oder ist es ein Erklärungsmittel für einen ethischen Zweck, oder ist es eine subjektive Kraft, die Auslöser für Mokṣa (das Frei-Machen von inneren Fesseln) sein soll? Nach Puligandlas Beschreibung von Brahman und Menons Beschreibung von

---

<sup>9</sup>Adhyāsa oder Überlagerung ist ein Irrtum der Erfahrung, charakterisiert durch eine falsche Wahrnehmung. [Son89, S. 25]

<sup>10</sup>Brahman ist nicht identisch mit dem Tiefschlaf. Auch das durch den Tiefschlaf entstandene Glücksgefühl entspricht nicht dem Glücksgefühl von Brahman. Śaṅkara zieht den Tiefschlaf als Vergleichsbeispiel heran, um Brahman zu erläutern (vgl. [Sha04, S. 55]). Bei M. Comans ist zu lesen, dass Wach-, Traum- und Tiefschlafzustand „mithyā“ seien, d. h. nicht wirklich und auch nicht unwirklich (vgl. [Mican, S. 164]).

<sup>11</sup>Genaueres ist im Anhang zu finden.

Māyā<sup>12</sup> spielt die persönliche Erfahrung der Fehlurteile und Blickrichtungen eine grössere Rolle als die rein Vernunft betonte Analyse von Brahman und Māyā. E. Deutsch beschreibt Brahman als einen inneren Zustand, eine geistige Verfassung (that state of being called Brahman. ([Deu69, S. 11])

Brahman, the One, is a state of being. It is not a „He“, a personal being: nor is it an „It“, an impersonal concept. Brahman is that state which is, when all subject/object distinctions are obliterated. Brahman is ultimately a name for the experience of the timeless plenitude of being. [Deu69, S. 9]

Mit dieser Beschreibung von E. Deutsch entstehen Fragen wie:

1. Ist Brahman ein zu erreichendes punktuelles Ziel?
2. Ist Brahman ein seelischer Zustand, der sich in Frieden, Gleichmut und Liebe äußern kann?
3. Ist Brahman das Mittel, um diesen inneren Zustand zu erreichen?
4. Ist Brahman ein Lockmittel, damit sich die Menschen um den inneren Zustand des Gleichgewichtes und der Friedfertigkeit bemühen?

## Realität, Wirklichkeit

Die Definition von ‘Realität, Wirklichkeit’ umfasst ganze Bücher, denn Brahman ist die einzige Wirklichkeit (the Ultimate Reality). Das Hauptthema und das Ziel aller Upaniṣads ist die Brahman-Erfahrung, und damit ist auch die Erfahrung der letzten und absoluten Wirklichkeit gemeint, die sich im Innern eines Menschen vollzieht. Die letzte Wirklichkeit (ultimate reality) ist eine Wirklichkeit, in der die Zweiheit nicht mehr besteht, es gibt keine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt mehr, keine Phänomene. Diese Wirklichkeit ist erfahrbar in der Meditation (Nididhyāsana) als objektloses Bewusstsein. Diese höchste Wirklichkeit ist keine Person sondern ein höchstes Prinzip, was nicht bildlich vorgestellt werden kann.

Therefore, this supreme Absolute is Real, non-dual, utterly pure, the essence of knowledge, taintless, supremely peaceful, without beginning or end, actionless, of the nature of never-ending bliss, free from all differences due to illusion, eternal, unchanging, without parts, ineffable, formless, unmanifest, nameless, immutable, self-luminous. This something shines. [Gri04, V. 240]

---

<sup>12</sup>The ultimate basis of the error inherent in all human observation and judgment. [Men76, S. 53]

Śāṅkara unterscheidet drei Ebenen der Realität. Dabei erscheint die eine, absolute Realität, die Brahman ist, auf Grund von verschiedenen Gesichtspunkten als dreifach, wie in einem Prisma, das sich in verschiedenen Farben bricht.

1. Die erste Ebene ist die absolute Wirklichkeit, die Brahman ist, hat keine Unterscheidungen in Subjekt und Objekt. Nichts kann hier ersetzt oder korrigiert werden (sublated), weil es keinen Dualismus (Erkenner und Erkanntes) mehr gibt und Brahman keine Eigenschaften besitzt. Die Aufgabe des Menschen ist es, Brahman/Ātman oder das Selbst von dem Nicht-Selbst (Projektionen, Einbildungen, superimpositions, Adhyāsa) zu unterscheiden (Viveka).
2. Die zweite Ebene besteht aus den Erscheinungen, den Phänomenen in dieser Welt. Sie werden als 'non-real' (nicht wirklich) bezeichnet. Dazu gehören körperliche Gegenstände, Träume, verschiedene Gedanken, alles was erfahrbar ist oder sein kann. Die Welt der Phänomene ist nach der indischen Philosophie nicht vollkommen wirklich (non-real). Sie kann berichtigt und bereinigt von irrtümlichen Urteilen, Vorurteilen und Projektionen werden (sublated). Auch dazu ein Beispiel: Ich sehe ein Fahrzeug. Bei genauerem Hinsehen erkenne ich ein Auto. Das Auto ist ein Personenwagen von VW, ich stelle sogar das Baujahr, den Besitzer, den Kaufpreis dieses Autos fest. Als Physik-kundiger Mensch weiß ich schließlich auch, dass dieser Gegenstand aus Molekülen, kleinsten Teilchen besteht, und dass diese Teilchen sich ununterbrochen bewegen. So wird ein Gegenstand immer genauer beschrieben und erfasst. Die 'Schichten' des Nicht-Wissens oder falschen und ungenauen Wissens werden „abgetragen“. Die Ablagerungen (superimposition, Projektionen, Fehltrübe) weisen auf eine non-duale Wirklichkeit hin. Eine non-duale Wirklichkeit ist die absolute Wirklichkeit des Brahman, in der es keine Überlagerungen (superimposition, Adhyāsa) mehr gibt.

Ein weiteres Beispiel: Das Wissen, dass der Mond eine Scheibe ist, wird ersetzt durch das Wissen vom Mond als Kugel, und ein genaueres, wissenschaftlich fundiertes Wissen entsteht.

3. Die dritte Ebene ist die Ebene des Unwirklichen (un-real), zu der Dinge gehören, die wir niemals in der Welt erfahren können wie einen vier-

eckigen Kreis, Himmelsblumen, einen Hasen mit Hörnern oder Pegasus etc.

Thus, the wise person, discriminating between the Real and the unreal, determining the Truth by one's own eye of wisdom, knowing one's own Self to be indivisible knowledge, freed from all that is the non-self, remains as the pure effulgent Self alone. [Gri04, V. 353]

Die Einteilung der Wirklichkeit in drei Ebenen, wobei die höchste Ebene dem Brahman entspricht, ist dem westlichen philosophischen Denken fremd. Im Zusammenhang mit der Überlagerung (Adhyāsa, Fehltrübe, Projektionen), die durch Avidyā (Nicht-Wissen) entsteht und Brahman als höchstem Prinzip und absoluter Wirklichkeit, wird das Bestreben der Menschen verständlich, Wissen zu erlangen, um die absolute Wirklichkeit, Brahman/Ātman, zu erfahren. Solange sie aber diese absolute Wirklichkeit noch nicht erfahren haben, können die Menschen die Welt nicht einfach als nicht-vorhanden oder nicht wirklich betrachten, denn diese Welt ist für die Menschen durchaus noch wirklich. Die Erscheinungswelt oder Welt der Phänomene muss für das tägliche Leben anerkannt werden. Vom Standpunkt und durch die meditative Erfahrung von Brahman ist die Erscheinungswelt aber bedeutungslos. Solange Nicht-Wissen (Avidyā) besteht, wird die Welt, das sind die Phänomene, für wirklich gehalten, das heißt, die Gegenstände werden für ewig bestehend gehalten. Sie werden mit der Brahman-Wirklichkeit, die ewig ist, verwechselt.

Im nachfolgenden Zitat aus dem Wörterbuch von J. Grimes ist 'Brahman' das gleiche wie 'Wirklichkeit' aber auch 'Sat-Cit-Ānanda', was soviel bedeutet wie Existenz, Bewusstsein (auch Wissen) und Glückseligkeit.

In the Upanisads it<sup>13</sup> is conceived of in two modes: the Reality of which the universe is but an appearance (Nishprapañca) and the all-inclusive ground of the universe (Saprapañca). It is described positively as existence (Sat), knowledge (Cit), bliss ānanda) and infinite (Ananta) and negatively as „not this, not this“ (neti neti) It has nothing similar to it and nothing different from it, and it has no empirical distinctions from the acosmic viewpoint (...). [Joh96a, S. 96]

## Eigene Betrachtungen

Schon bei den Worterklärungen wird klar, dass das Wort 'Wissen' in der östlichen Philosophie andere Bedeutungen hat als in der westlichen. Es gibt für das deutsche Wort 'Wissen' verschiedene Sanskrit-Übersetzungen wie 'Vidyā,

---

<sup>13</sup>Anmerkung: 'it' steht hier für 'Brahman'.

Jñāna, Prajñā' umgekehrt wird auch das Wort 'Vidyā' mit 'Wissen, Erkenntnis, Weisheit, Meditation und Innenschau' wiedergegeben. Die Aufteilung in höheres und niederes Wissen entspricht nicht der westlichen Einteilung in wissenschaftliches, psychologisches, mathematisches, historisches Wissen etc., wobei der westlich gebildete Mensch mit 'Wissen' eher das intellektuelle Faktenwissen verbindet, nicht aber das intuitive Wissen.

Avidyā/Māyā ist nicht einfach nur das Gegenteil von 'Wissen', nämlich 'Nicht-Wissen' von theoretischem, rationalem, deskriptivem Wissen, sondern das Wort 'Avidyā' umfasst eine ganze Philosophie, eine Kultur, ein Lebensverständnis. Mit 'Avidyā' verbindet sich die Vorstellung von Zeit, psychischen Faktoren wie Erinnerung, Neigungen, Versklavung, Gedankenregungen etc. Alle diese feinen Bewegungen beim Denken können Avidyā verursachen.

Vollkommen fremd, unverständlich oder einfach falsch erscheinen auf den ersten Blick der abstrakte Begriff 'Brahman/Ātman' und die Aufteilung der Realität. Erst nach anstrengendem Befassen mit dem indischen Gedanken- und dem Lehrweg des Vivekacūḍāmaṇi wird die schrittweise Annäherung an diese andere Art der Erkenntnis verständlich.

Immer wieder erstaunen mag es moderne Leser und Leserinnen, dass Brahman kein vorstellbarer Gott mit Eigenschaften ist, sondern ein Substrat, ein Urgrund, in dem alles ruht oder ihre Basis findet. Dass ein unpersönliches Grundprinzip schon vor 2500 Jahren in den Upaniṣads angedacht wurde, bei dem alles Mystische, Mythische und Religiöse abgelehnt wurde, ist ebenso erstaunlich wie faszinierend.

Ich sehe in den wenigen Worterklärungen eine erste Möglichkeit, interkulturelle Philosophie als Erweiterung des eigenen Denk-Rahmens zu benutzen. Mohanty<sup>14</sup> weist darauf hin, dass nicht die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Philosophien interessant seien, sondern die Unterschiede.

### 7.1.2 Jñāna-Yoga als wissenschaftliche Methode der Erkenntnis im Vivekacūḍāmaṇi

Das Ziel des Advaita-Vedānta ist aus theoretischer Sicht:

- Brahman erfahren und die Einheit von allem in Brahman erkennen.

---

<sup>14</sup>[Moh01, S. 85/86].

Dieses Bestreben entspricht nicht dem westlichen Streben nach Wissen und Erkenntnis. Aus ethischer Sicht steht die Praxis im Vordergrund: Der Mensch soll sich freimachen von Projektionen und falschen Urteilen, um glücklich zu werden. Deshalb muss er erkennen, dass Brahman/ $\overline{\text{A}}\text{tman}$  die absolute Wirklichkeit ist. Die Welt, in der die Menschen leben, ist nach indischer Auffassung nicht wirklich, d. h. der Mensch nimmt diese Welt auf eine ungenaue, subjektive oder falsche Art zur Kenntnis. Aus diesem Grund ist eine Methode zur genauen Erkenntnis notwendig. Der Mensch soll herausfinden, dass er nicht verschieden von Brahman ist, dem alles innewohnenden Substrat, wenn er sich innerlich von den Projektionen (superimpositions, *Adyasa*) frei gemacht hat. Mit der tiefen Erkenntnis dieser Einheit von Mensch und Brahman/ $\overline{\text{A}}\text{tman}$  lässt sich leichter inneres, psychisches und geistiges Leiden bewältigen. Der Schüler im *Vivekacūḍāmaṇi* sucht die Befreiung davon.

Um den Sinn dieser Bemühungen für das tägliche Leben deutlich zu machen, heißt das:

- Ich strebe nach Erkenntnis von Brahman/ $\overline{\text{A}}\text{tman}$ , der sich nicht in äußeren Dingen wie Ruhm, Macht oder Besitz zeigt, sondern der ewige Brahman/ $\overline{\text{A}}\text{tman}$  befindet sich in meinem Innern. Damit ist kein physischer Ort gemeint. Ich suche etwas, das unabhängig von äußeren Dingen immer da ist.
- Ich erfahre Brahman/ $\overline{\text{A}}\text{tman}$  in meinem Innern durch intensives Nachdenken (*Manana*) und später durch die Meditation (*Nididhyāsana*). Dadurch entsteht *Mokṣa* (inneres Frei-sein), und das Leben gestaltet sich leichter. In der Meditation wird dem Meditierenden nicht die Frage beantwortet, welche Eigenschaften Brahman hat. Eine solche Frage ist sinnlos, denn Brahman hat keine Eigenschaften. Vielmehr führt die Meditation zu einem neuen Blick auf die Welt, zu einer anderen inneren, geistigen Haltung gegenüber der Welt.
- Ich bemühe mich um *Mokṣa*, um intellektuelle Erkenntnis und vor allem um meditative Erfahrungen, wodurch eine innere, psychische Haltung dem täglichen Leben gegenüber entsteht, die geistig frei macht.
- Ich erlebe mit dieser inneren Einstellung der Ruhe, des Friedens und des Gleichmutes die Lasten, Sorgen und Ängste des täglichen Lebens als unwesentlich. Der ruhende Pol unabhängig der äusseren Dinge ist Brahman/ $\overline{\text{A}}\text{tman}$ .



- Ich ändere meinen Blick auf die Welt. Mokṣa wird hier und jetzt im täglichen Leben umgesetzt und nicht als Erlösung nach dem Tod ersehnt. Dadurch entsteht Frieden und Gleichmut.

Für mich bedeutet das, dass es letztendlich für den Schüler und die Schülerin des Vivekacūḍāmaṇi weniger wichtig ist, zu analysieren, was Brahman/Ātman ist, und wie es zu diesem Zustand kommen kann, Brahman zu erfahren. Entscheidend ist für das innere Frei-sein des Menschen, die Blickrichtung zu ändern, damit Avidyā verschwindet und eine richtige Einstellung zur Welt entsteht. Die Änderung in der Blickrichtung bedeutet z. B., statt sich an Vorurteilen und egozentrischen Meinungen und Handlungen zu orientieren, wird Vairāgya (nicht auf eigene Vorteile bedachtes Handeln und Denken) angewendet. Selbstverständlich gibt es zahlreiche andere Beispiele.

Der Schüler des Vivekacūḍāmaṇi begann seinen Lehrweg unter dem Druck und der Last der Lebensbewältigung. Lebensbewältigung ist immer schwierig, aber besonders schwierig musste sie gewesen sein, wenn Kastenwesen, religiöse Forderungen und Riten aber auch das enge Zusammenleben in einer Dorfgemeinschaft, die strengen Verhaltensregeln, hinderlich waren für die individuelle Entfaltung. Der Schüler des Vivekacūḍāmaṇi akzeptierte die Lehrmethode, die ihn Schritt für Schritt von seinen anfangs gestellten Fragen zur tiefen Erkenntnis von Brahman und zu Mokṣa führte.

### **Erkenntnismittel: Śāṅkaras Theorie**

Da ich mich in dieser Arbeit auf den Vivekacūḍāmaṇi konzentriere, möchte ich, ausgehend von diesem Werk, Śāṅkaras Theorie und die dafür benutzten Mittel des Wissenserwerbes herausarbeiten. Mit diesen Mitteln soll der Schüler ein geistiges Frei-Sein, die geistige Emanzipation erreichen. Ich bleibe dabei immer nahe an der praktischen Ausführung dieser Theorie, wie sie im Vivekacūḍāmaṇi einem Menschen in seelischer Not und um geistige Freiheit ringend nahe gebracht werden sollte. Jede Theorie-Entwicklung in der indischen Philosophie führt zu ihrer praktischen Umsetzung im täglichen Leben und hat eine grundlegende Veränderung im Menschen als Ziel ([Pul97, S. 11], [Moh01, S. IX]). Śāṅkara selbst hat keine Theorie im modernen Sinne entwickelt. Die heutigen Mittel der Logik würden zahlreiche Fehler und Widersprüche aufdecken, die dem Advaitin nicht bewusst waren.

Śāṅkaras Theorie lautet nach meiner Analyse:

- Brahman/Ātman/das Selbst ist das Absolute/die einzige Realität, und alles ist Brahman.

The unwavering conviction that the Absolute alone is real and that the empirical world is non-real is well-spoken of as discrimination between the eternal and the non-eternal. [Gri04, V. 20]

- Was als Vielheit durch Namen und Formen oder als Verschiedenheit des Einen in der Welt erscheint, beruht auf der Verschleierung von Brahman/ $\overline{A}$ tman/das Selbst/das Absolute.  $Māyā$ / $Avidyā$  werden als wirklich in dieser Welt wahrgenommen, Brahman/ $\overline{A}$ tman werden nicht als Substratum, Untergrund erkannt.
- Die Überlagerungen ( $Adhyāsa$ , superimposition) in der Welt entstehen durch  $Avidyā$ .  $Avidyā$  wiederum vollzieht sich in den Gedanken (mind).

Therefore the mind is the cause in producing both bondage and liberation. When tainted by active qualities, the mind is the cause of bondage. When it is free from active qualities and dullness it is the cause of liberation. [Gri04, V. 176]

- Individuelle Wahrnehmungen ( $Überlagerungen$ ,  $Adhyāsa$ ,  $Avidyā$ ) können durch richtiges Erkennen berichtigt werden.

Ignorance and its effects are declared to be beginningless. But with the rise of knowledge, the entire effects of ignorance, even though beginningless, are destroyed along with its root, even as dreams vanish on waking. Though ignorance is beginningless, it is not eternal, like prior non-existence, yet evident. [Gri04, V. 201]

- $Mokṣa$  (geistige Freiheit, Emanzipation, Frei-Sein. liberation) entsteht, wenn Brahman/ $\overline{A}$ tman/das Selbst erkannt sind.

One is liberated who realizes the Self as knowledge, the substratum of all that moves and is unmoving, both internal and external; and who, abandoning all limitations, remains in an infinite and complete state. [Gri04, V. 339]

Śāṅkaras Theorie könnte auch folgendermassen lauten:

- Der Mensch kann nur zu einer geistigen Freiheit ( $Mokṣa$ ) gelangen, wenn er Brahman/ $\overline{A}$ tman/das Absolute/das Selbst in der Meditation erfährt.

The scriptures declare that faith [Glaube an Erfolg], devotion [Hingabe an das Ziel der Erkenntnis], meditation, and yoga are the direct means to liberation. That person who stands established in them is liberated from the bondage of the body which is due to ignorance. [Gri04, V. 48]

- Geistige Freiheit (Mokṣa) im Denken wird verhindert durch Überlagerungen (Adhyāsa, superimposition), die durch Avidyā/Māyā entstehen.

Clearly there is no ignorance apart from the mind. Because the mind is ignorance, it is the cause of the bondage of worldly existence. When that is stilled, everything is stilled. When it is active, everything manifests. [Gri04, V. 171]

- Geistige Freiheit (Mokṣa) und das Erfahren von Brahman sind möglich in diesem Leben.

When the external abates, the mind becomes clear. When the mind is bright, there arises the vision of the great Self. When that is perfectly realized, bondage to the world is destroyed. Therefore, the cessation of the external is the initial step in attaining liberation. [Gri04, V. 336]

So gesehen ist Śaṅkaras Theorie auf das innere Frei-Werden und die Veränderung des Menschen ausgerichtet. Das Ziel ist Mokṣa (geistige Freiheit, innere Freiheit, Emanzipation) und nicht Brahman, obwohl Mokṣa im indischen Kontext nicht ohne die Erfahrung von Brahman umgesetzt werden kann. Ein psychologischer Prozess sowie ein soteriologisches<sup>15</sup> Bestreben sind Teil der Erkenntnis in Śaṅkaras Theorie.

Hier taucht die Frage wieder auf:

- Was steht an erster Stelle, Brahman oder Mokṣa?

Für manche westliche Leser und Leserinnen ist das geistige Frei-Sein, die geistige Emanzipation erstrebenswert. Die intuitive Erfahrung von Brahman in der Meditation zieht möglicherweise andere, nicht religiös eingestellte Menschen an.

---

<sup>15</sup>Nach Puligandla soll die indische Philosophie eine verändernde Kraft im Leben der Menschen sein. Die Bezeichnung ‘soteriologisch’ wird auch von anderen Autoren verwendet, die über die indische Philosophie schreiben, so z. B. [Hal81, S. 32]. So erwähnt auch T. A. Forsthoefel die soteriologische Kraft in Zusammenhang mit Śaṅkaras Metaphysik (vgl. [For02, S. 38].

Für die Erkenntnis stehen im Vivekacūḍāmaṇi Mittel zur Verfügung, die der Schüler zu gebrauchen lernt<sup>16</sup>.

- Der Lehrer (Guru),
- Studieren (Śruti, Śravaṇa, Manana),
- Unterscheiden und Nachforschen (Viveka und Vicāra),
- Korrigieren (sublate),(Adhyāsa),
- Schweigen, innere Stille, Gedankenruhe (Citta Vṛtti Nirodha),
- Meditation (Nididhyāsana).

Die Reihenfolge dieser Mittel entspricht den Lernschritten des Schülers. Dabei habe ich den Lehrer an den Anfang gestellt, denn ohne ihn ist jede Form von Lernen zur damaligen Zeit unmöglich. Schließlich gab es keine Fernkurse, keine TV-Sendungen, keine Bibliotheken, um sich selbständig Wissen anzueignen. Das schwierigste und letzte Mittel der Erkenntnis ist die Meditation, mit der die Suche abschließt und der Schüler das ‘Tat tvam asi’ begriffen hat. Der Lehrer des Vivekacūḍāmaṇi stellt diese Erkenntnismittel im Laufe des Textes vor und ist dabei selbst durch seine eigene starke Persönlichkeit und seine pädagogischen Fähigkeiten ein Mittel für den Schüler, höheres Wissen (Parā-Vidyā) zu erhalten.

### **Erkenntnismittel: Der Lehrer (Guru)**

Meine Beschreibung eines guten Lehrers, eines wahren Gurus lautet folgendermaßen: Auch wenn ein Lehrer kein Mittel sondern eine Person ist, bestand seine Aufgabe in der Vermittlung von Erkenntnis. Die fachliche Kompetenz des Lehrers war von größter Bedeutung, denn es gab weder Bücher noch Fernsehen, noch Internet oder andere Informationsmittel für die eigene Weiterbildung.

Die indischen Anforderungen an einen Lehrer, einen wahren „Guru“ beschränkten sich nicht auf Fachwissen, sondern schlossen eine hohe charakterliche Stärke ein. Ein solcher Lehrer musste verantwortungsvoll und fachlich besondere Fähigkeiten besitzen. Privat- und Berufsleben konnten in einem Gurukula, einer Internatsschule, nicht getrennt werden, und so wurde ein Lehrer beobachtet und beurteilt, denn sie lebten mit den Schülern unter demselben

---

<sup>16</sup>Mit Erkenntnismittel sind hier nicht die Pramāṇas gemeint.

Dach, teilten sich den Tagesablauf (vgl. [Gri04, V. 33/34]). Die Erwartungen und Verhaltensweisen gegenüber Lehrpersonen in westlichen Kulturkreisen laufen im allgemeinen weniger formell ab. Auch die charakterlichen Eigenschaften außerhalb der Lehre bleiben unbeurteilt.

Der Lehrer oder die Lehrerin soll Denkanstöße und Denktechniken vermitteln, die notwendig für den Fortschritt eines Schülers sind (vgl. [Gri04, S. 37, V. 15, 33, 34, 35]). Der Lehrer oder die Lehrerin soll aber nicht für sein oder ihr Können angebetet oder übermäßig verehrt werden. Der Lehrer ist auch nicht derjenige, der Mokṣa (inneres Sich-Frei-Machen) für den Schüler macht, denn er weist ihm nur den Weg, die Richtung. Nur der Schüler allein kann letztendlich die Befreiung von den Lasten der Unwissenheit selbst vollbringen. Jedoch soll ein guter Lehrer, ein wirklich ehrlicher Guru, alles tun, damit der Schüler, die Schülerin über ihn hinauswächst an Kenntnissen und Fähigkeiten<sup>17</sup>. Landesübliche Höflichkeit, damals wie heute, kulturelle Gewohnheiten sowie Persönlichkeitsverehrung und eigene emotionale Bedürfnisse sollten klar dabei erkannt und unterschieden werden, wenn man sich einer indischen Lehrperson nähert.

Für heutige westliche Leser und Leserinnen bzw. für Besucher Indiens ist das Verhalten indischer Schüler und Schülerinnen ihren Lehrern gegenüber unverständlich oder eigenartig. Es ist deshalb wünschenswert, historische und kulturelle Hintergründe sowie die Möglichkeit von „Guru-Anbetung“ genau zu überdenken.

Viele indische Lehrer und Lehrerinnen des Vedānta, darunter Swāmī Brahmaidyananda (Gespräch vom 2. 9. 09) oder Swāmī Chinmayananda (vgl. [Chi77, S. 109]) warnen vor den selbsternannten Gurus, die sich verehren lassen.

Swāmī Satswarupananda, den ich am 13.7.09 in Poona (Pune)/Indien in einem persönlichen Gespräch über die Aufgaben eines Lehrers der Upaniṣads gefragt hatte, sagte mir:

A Guru is meant only for knowledge and teaching, nothing else.

---

<sup>17</sup>Auch in der heutigen Zeit (früher war es ähnlich) gehört es zum höflichen Verhalten in Indien, einen Lehrer, eine Lehrerin nach dem Unterricht, der Vorlesung oder des Vortrages zu grüssen, sich kurz zu verneigen und die Füße zu berühren und am Schluss einer kostenlosen Unterweisung eine Geldspende zu geben. Das kann in einer mehr oder weniger grossen Feier mit dem Schmücken der zu ehrenden Person durch einen Blumenkranz, mit Gesängen und Dankesansprachen geschehen, so wie ich es in dem Vedānta-Kurs in der Chinmaya-Mission (CIF) erlebt habe.

Auch Chinmayananda äußert sich warnend über die „self-appointed Gurus“ und den „Guru-Grace trick“. (vgl. [Chi77, S. 42])

So fordert ein wahrer Guru, ein guter, fähiger und authentischer Vermittler von höherem Wissen (Parā-Wissen) zum kritischen Nachdenken heraus. Dabei muss bei der Beurteilung nicht nur das übermittelte Wissen eingeschätzt werden, sondern eben auch die Erscheinung, das Verhalten, die Lebenspraxis eines Gurus.

Offen bleibt und zu Diskussionen und Nachdenken auffordernd ist die Frage, welche Kriterien für eine Beurteilung einer Lehrperson anzuwenden sind, wie weit Privat- und Berufsleben, Wissen und Charakter in Schule, Universität oder anderen Lehreinrichtungen getrennt werden müssen.

### **Erkenntnismittel: Śruti, Śravaṇa, Manana**

Als Voraussetzung, die Methode des Śāṅkara überhaupt umsetzen zu können, sind bestimmte Fähigkeiten notwendig. Dazu zählten Śravaṇa (Zuhören) und Manana (Reflektieren, Nachdenken), um Kenntnis über die Veden (genannt ‘Śruti’<sup>18</sup>, das durch die Überlieferung autorisierte Wort.) und der Upaniṣads zu erwerben. Die Lehre der Upaniṣads wird als absolute und allgemein anerkannte Wahrheit akzeptiert und auch so vermittelt. Sie basiert auf der Tradition und Kultur der Hindus.

The realization of the supreme Self is possible only for those whose minds have been supremely purified by being firmly established in the observance of one’s duty with a firm knowledge that the scriptures are the sole source for determining it. By this alone, worldly existence, with its root, is destroyed. [Gri04, V. 150]

Die Śrutis mussten verstanden und reflektiert werden. Sie waren Mittel zum Zweck für Mokṣa und waren verbindlich. Nur autorisierte Lehrer (Ṛṣis) gaben dieses Wissen weiter. Die Beherrschung von Śravaṇa und Manana zog sich über Jahre hin. Damit einhergehend mussten die vier Teile des Jñāna-Yoga-Weges<sup>19</sup> beherrscht werden. Diese Voraussetzungen waren notwendig für die Methode. Manana (Reflektieren, Diskutieren) bedeutete auch, das eigene selbständige Denken, Kritisieren und Interpretieren zu entwickeln.

---

<sup>18</sup>Revealed Scripture, [Joh96a, S. 301]

<sup>19</sup>Viveka, Vairāgya, Samādhī-Sattka-Sampatti, Mumukṣutva.

### **Erkenntnismittel: Viveka, Vicāra**

Zu den Mitteln der Erkenntnis müssen zwei Herangehensweisen erwähnt werden, die im Vivekacūḍāmaṇi für die Jñāna-Methode besonders wichtig sind. Es sind Vicāra (Fragen, Forschen, Nachdenken) und Viveka (Unterscheidungsvermögen, Abwägen).

Im Vivekacūḍāmaṇi lautet die Beschreibung wie folgt:

Proper enquiry establishes a conviction about the true nature of the rope and removes the great suffering of worldly existence by the delusory snake. [Gri04, V. 12]

Dieses Nachforschen, Reflektieren und Unterscheiden soll im Vivekacūḍāmaṇi zum Erkennen und Unterscheiden von Brahman und Avidyā führen. Es ist eine geistige Tätigkeit, die alles hinterfragt und Begründungen für Entscheidungen sucht, die beobachtet, vergleicht und als richtig und wahr oder falsch identifiziert. Die geistige Tätigkeit von Vicāra kann als Vorläufer der Epistemologie verstanden werden. Es ähnelt dem Bemühen, eine wahre, gerechtfertigte Meinung zu entwickeln.

Zum Nachforschen (Vicāra) gehört das Unterscheidungsvermögen (Viveka). Viveka und Vicāra gehören zusammen wie Zwillinge.

Viveka is defined as an awareness by means of which one can tell the true from the false, the eternal from the impermanent. It is an understanding that the world is impermanent and perishable and that the Self is permanent. [Joh96a]

### **Erkenntnismittel: Korrigieren der Überlagerungen (sublate)**

Mit Hilfe von Korrigieren und Richtigstellen (sublation) kann die Überlagerung auf einem Gegenstand oder auf einer Situation (superimposition) aufgelöst werden. Es ist ein geistiger Prozess, ein Erkennungsprozess, eine Annäherung an die Wahrheit, ein Erstellen eines neuen Urteils, welches der Wahrheit näher kommen soll. Was korrigierbar, (sublating) ist, ist weniger real als die verbesserte oder korrigierte Version, die somit Brahman näher ist. Im indischen Kontext heißt das: nicht reale (nicht-wirkliche) Phänomene erkennen, durch das Korrigieren und Adhyāsa-Abbauen sich der angestrebten Realität (Wirklichkeit) von Brahman nähern. Korrigierte Phänomene sind daher wirklicher als die nicht korrigierten. Durch ständiges Korrigieren werden Avidyā (Nicht-Wissen) und die Überlagerungen immer weiter aufgelöst.

Dieses Sich-Annähern an Brahman durch Erforschen (Viveka und Vicāra) und Korrigieren (sublation) und nicht durch das Eingreifen einer göttlichen Macht bringt den Vivekacūḍāmaṇi der westlichen Art der Wahrheitssuche in der Philosophie, nicht aber der Religion, näher.

### **Erkenntnismittel: Schweigen**

Schweigen im Kontext des Vivekacūḍāmaṇi bedeutet nicht nur das unnötige Schwatzen mit Worten beenden, sondern vielmehr die Gedankenbewegungen zum Stillstand (Citta Vṛtti Nirodha) zu bringen. Das Nicht-Denken ist eine absolut notwendige Disziplin, die mit Hilfe des Yoga erreicht werden kann. Nicht-Denken heißt, die Vielheit der Phänomene, Wünsche, Gedanken, die im Manas (mind, Gedanken, Vernunft) entsteht, zum Einen (ein Gedanke oder kein Gedanke) zu reduzieren.

Now, turning away from the ego, give up attachment to sense objects.  
Attain the supreme Reality. Dwell in silence. Experience the full bliss  
of the Self. Remain unchanging and realize your infinite nature in the  
Absolute. [Gri04, V 309]

Nur mit dem Schweigen, dem Zur-Ruhe-Bringen der Gedanken, kann das nächste Mittel, die Meditation, möglich werden.

### **Erkenntnismittel: Nididhyāsana**

Als nächster Teil der Methode des Śaṅkara, um seine Theorie in die Praxis umzusetzen, muss Nididhyāsana (auch Dhyāna, die Meditation) geübt werden. Dieses Üben wird in der Regel viele Jahre dauern. Während es sich bei den vorherigen Mitteln (Śravaṇa, Manana, Viveka, Vicāra etc.) um rein intellektuelle Vorgänge handelt, beginnt mit Nididhyāsana der meditative, intuitive Teil der Methode. Brahman soll nicht mehr nur gedacht, sondern erfahren werden.

In Nididhyāsana verändert sich das intentionale Wissen über die Phänomene, was immer aus Zweiheit, nämlich Kenner und Erkanntem, Subjekt und Objekt besteht, und es wird zu Jñāna, dem Wissen von Brahman<sup>20</sup> (Brahma-Vidyā, Brahma-Jñāna). Dieses Wissen ist objektloses Bewusstsein<sup>21</sup>. Da-

---

<sup>20</sup>Brahman kann nicht mit dem rationalen Denken verstanden werden, da Brahman transzendent ist, ohne Eigenschaften. Brahman kann aber in der Meditation erfahren werden. Das Brahman-Wissen ist daher ein intuitives Wissen.

<sup>21</sup>Ein außergewöhnlicher Bewusstseinszustand, in dem die Gedanken mit Hilfe der Konzentrationsfähigkeit zum Stillstand kommen (Citta-Vṛtti-Nirodha), ist erfahrbar und wis-



durch entsteht ein Zustand von nicht-intentionalem Bewusstsein, in dem Kenner (die Person) und das Gedachte (Gegenstand, Phänomen) eins werden.

### **Eigene Betrachtungen**

Dem Schüler stehen die aufgeführten Mittel zur Verfügung. Er hat sie im Vivekacūḍāmaṇi gelernt, verstanden, geübt und gelebt und hat das Ziel, nämlich Frei-Sein (Mokṣa) für sich erfahren.

Immer wieder frage ich mich aus heutiger Sicht:

- Welche Menschen haben diesen Weg einschlagen können?

Es wurde schon gesagt, dass es früher nur Brahmanen reiferen Alters sein konnten. Hatten sie noch für eine Familie zu sorgen, so konnten sie sich nicht monatelang von ihr entfernen. Solche Suchende mussten schon viel älter und weitgehend ohne gesellschaftliche Verpflichtungen gewesen sein.

- Würde sich heute ein Mensch monatelang zurückziehen und meditieren?

Auch das wäre wohl hauptsächlich Rentnern, sehr begüterten Menschen oder Arbeitslosen möglich. Viele Menschen haben schon Meditationskurse besucht, Erfahrungen in der Meditation gesammelt.

- Wie viele davon sitzen regelmässig in der Meditation oder prüfen täglich ihr Gewissen auf Vairāgya (unegoistisches Handeln und Denken) und Karma-Phala (die Früchte, der Lohn einer Tat)?
- Welche Art Menschen sind in der jetzigen schnell-lebigen Zeit überhaupt an einer solchen Praxis interessiert?

Eine breite Kenntnis der indischen Philosophie zu besitzen, hängt mit theoretischem Wissen zusammen. Indische Philosophie umfasst aber auch einen praktischen und soteriologischen<sup>22</sup> Teil. Es ist kaum möglich zu kontrollieren, ob indische Philosophen und Philosophinnen sowie westliche Indologen und Indologinnen diesen praktischen, intuitiven Bereich genau so gut kennen wie den theoretischen, denn der praktische Teil braucht eine andere Form von

---

senschaftlich erforschbar. Bilder, Erfahrungen, Objekte, Gefühle entstehen durch die mentalen Bewegungen, und diese werden in der Meditation am Entstehen gehindert, so dass die Vielheit der Phänomene zur Einheit des Brahman gelangt.

<sup>22</sup>Nach Puligandla eine den Menschen positiv verändernde Kraft. [Pul97, S. 11]

Studium. Die Spezialisten und Theoretiker der indischen Philosophie könnten aber als Gegenargument oder Entschuldigung für den nicht gelernten und praktizierten, intuitiven Bereich einwenden, dass dieser praktische Teil der indischen Philosophie nicht eigentlich zur Philosophie gerechnet werden kann, denn Intuition und Gedankenstille befinden sich außerhalb des rationalen Denkens. Tatsächlich bildet die Meditation eine Art Anhängsel oder Nachsatz, der der indischen Philosophie hinzugefügt wurde.

Mit der Meditation entsteht eine Form der Erkenntnisgewinnung, die im Westen nicht üblich ist und als Erkenntnismittel auch nicht zählen würde. Ihre Erforschung z. B. durch Psychologie und Neuro-Wissenschaften eröffnet ein weites Feld, die Prozesse des Denkens bzw. Nicht-Denkens zu erklären.

## 7.2 Die Aufklärung und der Vivekacūḍāmaṇi

Den Zielen und Mitteln der Aufklärung in Europa möchte ich die Ziele und Mittel des Advaita Vedānta, wie sie im Vivekacūḍāmaṇi<sup>23</sup> zum Ausdruck gebracht werden, gegenüber stellen. Es soll eine geistige Strömung von großer gesellschaftspolitischer Relevanz im Europa des 18. Jahrhunderts mit einer geistigen Strömung von gewisser gesellschaftlicher Bedeutung im Indien des 8. Jahrhunderts verglichen werden. Dabei ist besonders zu beachten, dass bei ähnlicher Terminologie verschiedene Inhalte gemeint sein können, und dass selbst bei allfälliger partieller Übereinstimmung in den Zielen es keineswegs ausgemacht ist, welche Mittel zur Erreichung der Ziele empfohlen oder vorgeschrieben werden: Gleichheit der Ziele impliziert nicht Gleichheit der Mittel.

Die zeitliche Spanne erstreckt sich vom europäischen 18. Jahrhundert über die Zeit zwischen den Upaniṣads (800-500 v. Chr.) und dem Vivekacūḍāmaṇi (8. Jahrhundert n. Chr.). Aber auch der Bogen zwischen zwei Kontinenten, Europa und dem indischen Subkontinent, den verschiedenen europäischen Sprachen und dem Sanskrit ist bedeutend. Ein interkultureller Austausch war wegen des großen Epochenunterschiedes kaum möglich. Und doch gibt es Gemeinsamkeiten, auf die hingewiesen werden soll. Zu den Gemeinsamkeiten gehört das Streben nach Wissen und Erkenntnis. Viel interessanter für die Philosophie sind jedoch die Unterschiede in der Wissensaneignung, und darauf weist Mohanty<sup>24</sup> hin, d. h. wie auf das Bemühen um Wissen, Bildung und unabhängigem geistigen Denken im Europa der Aufklärung und im Indien des Śaṅkara eingegangen wurde.

---

<sup>23</sup>Vivekacūḍāmaṇi steht stellvertretend für eine Zahl von ähnlichen Werken.

<sup>24</sup>[Moh01, S. 85/86].

Nach den von U. W. Meyer angegebenen Daten ist indisches Gedankengut vermutlich über die 1784 gegründete Asiatic Society of Bengal in Calcutta (vgl. [Mey94, S. 90]) über die 1785 von Charles Wilkins in London übersetzte Bhagavad-Gītā (vgl. [Mey94, S. 91]) und über den Sanskrit-Philologen Henry Thomas Colebrooke (1765 - 1837) (vgl. [Mey94, S. 91]) auf dem europäischen Kontinent bekannt geworden. W. Ruben (vgl. [Rub59, S. 4]) erwähnt ein 1764 von Holwell veröffentlichtes Buch, in dem er die Hindureligion und ihren tieferen Sinn dem europäischen Publikum erläutert. 1776 erscheint eine Übersetzung von Halhed über altindisches Recht. Es wurde bald in England und Frankreich verbreitet (vgl. [Rub59, S. 4]). Viel gelesen wurde ebenfalls die von Guillaume Thomas Raynal und Denis Diderot 1764 veröffentlichte „Geschichte beider Indien“, in der Raynal die Kolonialbestrebungen Frankreichs und Englands kritisierte (vgl. [Sch74, S. 57], vgl. [Wikb], vgl. [GR88]).

Jean-Philippe Rameau schrieb 1735 eine erfolgreiche Ballet-Oper ‘Les Indes Galantes’, die aber nicht vom indischen Subkontinent handelt, sondern von den südamerikanischen Indianern. Protestantische (18. Jahrhundert) Missionare kamen nach Vasco da Gamas Landung in Goa und Kerala (1498) nach Südindien. Die protestantischen Missionsanstrengungen konzentrierten sich auf Schulbildung und Verbreitung von Erbauungsliteratur. Erfolg verzeichneten diese Missionare hauptsächlich in linguistischen, religionswissenschaftlichen und anthropologischen Studien über Indien. (vgl. [Hrs08, S. 15])<sup>25</sup> Erst im 19. Jahrhundert entstand ein wissenschaftliches Interesse für die indische Philosophie und die Sanskrit-Sprache, so dass der Kontakt und die Kenntnis von Originaltexten wuchs.

Außerdem muss darauf hingewiesen werden, dass es bei einem Vergleich von ähnlichen Ideen in der Philosophie nie um dieselben Ideen, nicht einmal um die gleichen Ideen handeln kann, sondern nur um Ähnlichkeiten. Bei ihnen geht es zum Beispiel um gemeinsame Oberbegriffe oder gemeinsame Schnittmengen, aber selten um identische Ideen. Das Verständnis von Wissen und die Aufforderung im Vedānta, eigenes Denken zu entwickeln, um innerlich und geistig frei zu werden, ist daher nicht identisch mit der Aufforderung nach unabhängigem, freien Denken in der Aufklärung.

---

<sup>25</sup>Die protestantische Mission konzentrierte sich im 18. Jahrhundert auf die Regionen wie Karnataka und Tamil Nadu. (vgl. [S. 19] Mann)

### 7.2.1 Die europäische Aufklärung und ihre Hauptideen

Die Aufklärung ist eine geistige Bewegung, die gesellschaftliche Verhältnisse mit Hilfe von auf Vernunft basierenden Ideen grundlegend verändern wollte (vgl. [Sch74, S.60]). In den „Studien zur neueren Literatur“ werden in dem Band über die Aufklärung (vgl. [Hrs98, S. 15]) vier Hauptideen angeführt, zu deren Umsetzung weiter untergeordnete Ziele benötigt werden:

1. Idee der Vernunft,
2. Idee des Nutzens,
3. Idee der Volksaufklärung,
4. Idee der Perfektibilität (Vervollkommnung des Menschen).

Zu den untergeordneten Zielen zählen:

1. Erziehung,
2. Genauigkeit in der Wortwahl,
3. Schärfung der eigenen Urteilsfähigkeit,
4. Öffentlichkeit der Meinungsäußerung und Berichterstattung,
5. Pressefreiheit,
6. Toleranz.

Diese Ziele und Unterziele leiteten ein Umdenken erst in einzelnen Individuen, dann in der breiteren Bevölkerung und schließlich eine Veränderung in Gesellschaft und Politik ein. (vgl. [Rau96, S. 71])

### 7.2.2 Gesellschaftspolitische Konsequenzen der Aufklärung

Der richtige Gebrauch der Vernunft und der Urteilskraft, der immer wieder in aufklärerischen Schriften betont wird, zeigt sich im folgerichtigen Denken, im klaren Ausdruck des Gedachten und in der richtigen Wortwahl. Rousseau spricht in seinem Erziehungsroman ‘Emile’ davon, man müsse zu urteilen lernen (‘apprendre à penser soi-même’ [Rou29, S. 414].). Es zeigt sich auch im Selbstdenken, das heißt in dem von Autoritäten unabhängigen Urteilen (vgl.[S. 19] Maler). Eine unabhängige Meinungsbildung muss sich angstfrei in der Öffentlichkeit ausdrücken können. Kant schreibt dazu in seinem Artikel ‘Was ist Aufklärung’, in dem er die Freiheit für alle Menschen fordert, selbstständig denken und urteilen zu können:

Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit: und zwar die unschädlichste unter allem, was Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. [...] Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muss jederzeit frei sein [...]. [Kan71, S. 55]

Informationsfreiheit und Versammlungsfreiheit sollen das Selbstdenken fördern. Bevormundungen von Seiten des Staates, des Adels und der Kirche sind nicht länger akzeptabel.

Beispielsweise kämpft Voltaire unermüdlich für die persönliche Denk- und Handlungsfreiheit eines jeden Menschen. Dazu schreibt er Briefe, Kurzgeschichten und Theaterstücke wie „Das Herrenrecht“ („Le Droit du Seigneur“) (vgl. [Vol25]) oder auch „Candide“. (vgl. [Vol72])

Die wachsende Zahl an Büchern und Zeitschriften, die von immer mehr Menschen gelesen werden, fördert das kritische Nachdenken, zuerst im Bürgertum, dann auch in weiteren Kreisen.

Das aufgeklärte Denken soll praktische Auswirkungen zeigen und für die Gemeinschaft Nutzen bringen. Die Abschaffung der Privilegien, die Umsetzung wirtschaftlicher Freiheit und produktionsfördernder Reformen (vgl. [Sch74, S. 51-52]) schaffen dem Bürgertum mehr materielle Freiheit. Zu den großen Errungenschaften im Zeitalter der Aufklärung gehören, meiner Meinung nach, die Abschaffung der Sklaverei bzw. Leibeigenschaft<sup>26</sup> und die Einrichtung der allgemeinen Schulpflicht<sup>27</sup> sowie die Verbreitung demokratischer Ideen in der Staats- und Regierungsführung, sowie die Erklärung der Menschenrechte zuerst in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, 1776, dann 1789 in einer Erklärung der französischen Nationalversammlung.

Die sozialen Gegensätze bzw. Ungerechtigkeiten (vgl. [Bit21, S. 15]) zwischen Stadt- und Landbevölkerung, Adel und Fabrikarbeitern verschärfen sich im 18. Jahrhundert. Montesquieu befasst sich in seinem Buch „Vom Geist der Gesetze“ („L'Esprit des Lois“) (Veröffentlichung 1748) mit der Gewaltenteilung in der Regierung (vgl. [Mon51, S. 214]), Voltaire greift in seinen 'Republikanischen Ideen' die Willkür der herrschenden Klassen ebenso an, wie er die Trägheit, Mutlosigkeit und Dummheit des unterjochten Volkes (vgl. [Vol79])

---

<sup>26</sup>In Österreich wurde die Leibeigenschaft unter Kaiser Joseph II im Jahre 1781 abgeschafft.

<sup>27</sup>Die allgemeine Schulpflicht wurde 1774 unter Kaiserin Maria Theresia von Österreich festgelegt.

verurteilte.

In Deutschland trugen die Ideen der Aufklärung erst im 19. Jahrhundert deutlich zu politischen Veränderungen bei.

Die praktische Vervollkommnung des Menschen sollte durch Erziehung und Allgemeinbildung für alle Menschen ermöglicht werden. Rousseau ging es dabei weniger um die Aufklärung in der Wissenschaft mit den wissenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen, als um die intellektuelle Fähigkeit, aufklärendes Wissen in der Bewältigung des Alltagslebens einzusetzen (vgl. [Rai08, S. 371, S.373]). Außerdem mussten Tugenden wie Toleranz, individuelle Freiheitsbestrebungen und Friedfertigkeit entwickelt werden. Hier gab Lessing in seinem Theaterstück „Nathan der Weise“ mit der Ringparabel ein Beispiel (vgl. [Les64, S. 71]).

Forderungen nach Gleichheit, Fortschritt für alle, bessere Lebensbedingungen und vor allem Bildung für alle wurden durch den Fortschrittsglauben und Wissenschaftsenthusiasmus (vgl. [Rai08, S. 101]) der Enzyklopädisten (Diderot und D’Alembert) unterstützt. Die beiden Männer schufen mit ihren Lexika (1750 - 1780) Zugang zu Wissen und Bildung für breite Schichten. Dabei lag der Schwerpunkt der Wissensvermittlung auf den Naturwissenschaften (vgl. [Rai08, S. 101]). Aufklärerische Forderungen konnten sich schnell in Europa verbreiten, da die französische Sprache in vielen Ländern gesprochen wurde.

Im deutschsprachigen Böhmen setzte B. Bolzano (1781 - 1848) sich mit der Verbesserung von Lebensbedingungen in der ärmeren Bevölkerung auseinander. Dazu verfasste er eine Schrift „Von dem besten Staate“ (vgl. [Bol J]). Auch in seinen Erbauungsreden waren die aufklärerischen Gedanken zu erkennen.

Bentham befasste sich in England mit dem Straf- und Zivilrecht, analysierte die Motive für und Neigungen zu zerstörerischen Handlungen und überlegte, ob Strafen, wann, wo und in welchem Umfang, notwendig wären. Bestrafung sollte eingesetzt werden, um die Freiheit, den Besitz und die Handlungsmöglichkeiten des einzelnen Menschen zu schützen (vgl. [Ben96, S. 188]). Zur Freiheit des Einzelnen gehört unter anderem auch die Presse- und Informationsfreiheit, bzw. die Möglichkeit, frei seine Meinung äußern zu dürfen. Dadurch war es möglich, dass Handlungen der Regierenden vom Volk kontrolliert und kritisiert werden konnten. Verheimlichungen oder Verschweigen von Tatbeständen wurden erschwert, gleiche Rechtssprechung sollte für alle

garantiert sein.

Kant bündelte politische und moralische Forderungen in seiner kleinen Schrift „Zum ewigen Frieden“ (vgl. [Kan81, S. 69]) auf eindrucksvolle Weise.

Durch ausreichende Bildung, durch Informationsmöglichkeiten, durch Pamphlete, Flugschriften und Zeitungen, durch Demokratisierung des Staatsapparates sollte immer mehr Menschen das selbständige Nachdenken und Handeln ermöglicht werden. Langsam nahmen sie auf Politik, Wirtschaft und Geistesleben mehr Einfluss. Um diese hohen Ziele zu erreichen, brauchte es nicht nur die materiellen Möglichkeiten wie Schulen, frei erhältliches Buch- und Informationsmaterial und Bibliotheken, es brauchte auch Personen, die andere Menschen zum Denken ermutigten, sie aufrüttelten, ja zum Lernen und Denken anspornten, um die innere Trägheit zu überwinden. Nicht nur auf gesellschaftlicher Ebene forderte die Aufklärungsbewegung Veränderung, sondern sie stellte auch ‘das einzelne Individuum in den Vordergrund’ (vgl. [Bit21, S. 97]) und veranlasste den einzelnen Menschen die Selbst-Aufklärung und damit die Selbst-Emanzipation voran zu treiben. Das hieß, jeder Mensch sollte sich selbst fortbilden, soweit es seine Lebensumstände und sein Intellekt erlaubten. Die Enzyklopädisten glaubten an einen unbegrenzten Fortschritt auf allen Gebieten (vgl. [Sch74, S. 52]). Diesen Glauben teilte Rousseau nicht, der die sozialen Widersprüche und Ungleichheiten (vgl. [Sch74, S. 53]) beleuchtete.

### 7.2.3 Gemeinsamkeiten von Vivekacūḍāmaṇi und Aufklärung

Auf den ersten Blick springen die Ähnlichkeiten zwischen dem Vivekacūḍāmaṇi und der Aufklärung ins Auge. Welche gemeinsamen Merkmale zwischen Aufklärung und dem Vivekacūḍāmaṇi gibt es nun?

Da ist zuerst einmal wie ein Leitmotiv der Aufklärung der Satz von I. Kant:

- Sapere aude<sup>28</sup> (Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.)

aus der Berlinischen Monatsschrift: Was ist Aufklärung?, Dez. 1783.

Auch Friedrich Schiller übernimmt den Ausdruck ‘Sapere aude’ in einem Brief von 1793 an den Herzog Friedrich Christian v. Schleswig-Holstein-Augustenburg [Bah96, S. 53-56].

---

<sup>28</sup>Der Ausdruck stammt aus den Episteln des Horaz 1.2.40

Francis Bacon (1561-1626) behauptet in seinem Werk „Das neue Organum“: ‘Wissen ist Macht’ und meint damit die Beherrschung und Nutzbarmachung der Natur. Er gilt als Vorläufer und Wegbereiter der Aufklärung.

Dem ‘Sapere aude’ stelle ich wegen ihrer Ähnlichkeit und Intensität die Anforderungen, die sich durch den ganzen Vivekacūḍāmaṇi ziehen, zur Seite:

- Viveka – unterscheide (discriminate),
- Vicāra – forsche nach, frage nach,
- Manana – reflektiere, denke nach.

Rationalismus und Vernunft betontes Nachdenken – darunter fällt für mich auch das Beobachten, Nachforschen und das kritische Analysieren – führen zur geistigen und vielleicht zur materiellen Freiheit, zur geistigen Emanzipation. Freilich wird im indischen Denken für die letzte Erkenntnis noch die Meditation benötigt.

Die Aufklärung fordert den Abbau von Vorurteilen (vgl. die Ringparabel in „Nathan der Weise“ von Lessing). Damit ist ein Sich-Hinein-Denken in andere Menschen oder Situationen gemeint, und das verlangt wiederum eine geistige Anstrengung, Zusammenhänge und Hintergründe zu erforschen. Im Kontext des Vivekacūḍāmaṇi entspricht es dem Abbau der Überlagerungen (Adhyāsa), um Avidyā und Māyā aufzulösen. Mit Adhyāsa sind genau diese Art Vorurteile, Projektionen und Momente der Intoleranz gemeint, die durch Nachdenken und Beurteilen korrigiert werden können.

Kant hofft, mit Hilfe der Vernunft das beste Mittel zur Durchsetzung ethischer Prinzipien zu erhalten. Dafür steht beispielhaft der kategorische Imperativ (vgl. [Kan80, S. 40, S. 68]) und die kleine Schrift „Zum ewigen Frieden“ (vgl. [Kan81]).

Dieser Wunsch erfüllt sich zumindest teilweise. Vernünftiges Verhandeln hat schon Kriege verhindert, Ausbeutung verringert, Zerstörung abgewendet. Frieden im eigenen Land und geistige Freiheit sind Bedingungen für ein friedliches Zusammenleben der einzelnen Menschen untereinander aber auch ganzer Völker. Kant fordert, dass die Staaten und Regierungen sich um Frieden bemühen sollen, Gerechtigkeit und nicht Machthunger entwickeln sollen, Vernunft statt Egoismus einsetzen sollen, um den Frieden zwischen den Völkern zu festigen. Dazu sind Verfassungen notwendig, durch die



jedem sein Recht gesichert werden kann. [Kan81, S. 30]

Notwendig ist der Glaube an eine immer weiter voran schreitende Perfektibilität zum Guten, die sich schließlich in allen Menschen zeigen soll:

[...] aber dass wenigstens die Maxime der Notwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne, um in beständiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgesetzen besten Verfassung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. [Kan80, S. 56]

Und besonders soll die Vernunft als das höchste und erstrebenswerteste Ideal entwickelt werden:

Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohltat des ewigen Friedens) von selbst zufallen. [Kan80, S. 63]

Der Vivekacūḍāmaṇi verspricht dem Schüler, durch das richtige Wissen (es umfasst die vier Tugenden und Nididhyāsana) zum inneren Frieden zu gelangen. Innerer Friede entsteht durch das Erkennen von Brahman in allem. Es hat zur Folge, dass Gier, Anhaften, (bondage) und Versklavung der Gefühle und Gedanken verschwinden. Das Zusammenleben mit einem Menschen ohne Machtgelüste, Wutausbrüche, voller Sanftmut und Nachdenklichkeit ist mit Sicherheit friedvoll und angenehm. Was der Vivekacūḍāmaṇi den einzelnen Menschen lehrt, strebt die Aufklärung auf einer breiten Basis für alle Menschen an. Die Perfektibilität (Vervollkommnung) (vgl. [Hir09, S.15] und vgl. [Pul97, S. 12]) des einzelnen Menschen, aber letztendlich aller Menschen, wird im Vivekacūḍāmaṇi wie in der Aufklärung für möglich erachtet, aber jeweils mit anderen Mitteln versucht zu erreichen.

Die Aufklärung und der Vivekacūḍāmaṇi wollen mit Hilfe von Wissen ungerechte Situationen, falsch gedeutete Sachverhalte und Vorurteile korrigieren. Beide wollen auf ihre Art Avidyā/Māyā, Bevormundung und Abhängigkeit bekämpfen. Dazu mussten sie Fertigkeiten entwickeln. Die Aufklärung bittet nicht zaghaft um Veränderung und Befreiung sondern fordert in einem befehlenden Tonfall „Sapere aude“. Das bezweckt auch der Vivekacūḍāmaṇi mit dem mehrmals wiederholten Befehlen des Unterscheidens, Nachforschens und Meditierens. Der Vivekacūḍāmaṇi benutzt dazu den Jñāna-Weg und die Erfahrungswissenschaft des Yoga. Die Aufklärung dagegen sucht durch neue Entdeckungen in den Wissenschaften, wovon auch die Produktionsmöglichkeiten profitieren, durch Neuerungen in der Rechtsprechung und in der

Durchsetzung von Menschenrechten Entwicklungen voranzutreiben, und die Befreiung von Armut und Ausbeutung zu erreichen. Die persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten sind in diesen Absichten inbegriffen.

In seiner Schrift „Was ist Aufklärung?“ wählt Kant einen unmissverständlichen Ton der Aufforderung, eine Anklage gegen diejenigen, die sich nicht aufrufen können zu lernen, zu denken und zu forschen.

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. [Bah96, S. 9]

Auch bei Śāṅkara wird Unwissenheit (*Avidyā*) nicht entschuldigt (vgl. [Gri04, V.4]), sondern sie liegt in der Verantwortung eines jeden Menschen. Er schreibt ebenso kompromisslos wie Kant und entschuldigt den unwissenden Menschen nicht, sondern bezeichnet ihn einfach als ‘Dummkopf (fool)’. Emanzipation, Frei-Sein, geistige Freiheit, behauptet er (vgl. [Gri04, V. 11, 12, 13, 15, 53, 201]), ist nur möglich durch rationales Denken, höchste Konzentration und durch das Bewusst-Werden der Gedankenabläufe. Die indische Bezeichnung für Denkfaulheit, Bequemlichkeit, Schwerfälligkeit oder gar Faulheit heißt ‘*tamas*’, für unbeherrschtes, ungehaltenes Verhalten steht die Bezeichnung ‘*rajas*’. Beide Eigenschaften halten den Menschen in geistiger und materieller Unmündigkeit. Hingegen bezeichnet im *Vivekacūḍāmaṇi* ‘*sattvas*’ die Tugend des frei denkenden und seinen Verstand gebrauchenden Menschen. Für Kant ist der freie Mensch ‘mehr als Maschine’ [Kan80, S. 18].

#### 7.2.4 Unterschiede von *Vivekacūḍāmaṇi* und Aufklärung

Das Streben nach Aufklärung entwickelte sich zu einer Länder übergreifenden Bewegung und formte die europäische soziale, wirtschaftliche wie auch geistige Entwicklung. Öffentlich diskutiert und kritisiert von Rousseau wurde dabei der Fortschritt in Wirtschaft und Wissenschaft, der mehr Reichtum für die einen und mehr Elend für die meisten nach sich zieht (vgl. [Sch74, S.310]).

Der Jñāna-Yoga nahm zwar keinen wirtschaftlichen oder politischen Einfluss auf einen ganzen Subkontinent wie Indien, der aus verschiedenen Ländern, Sprachen und Volksgruppen bestand. Er trug auch nicht dazu bei, das erlangte, spezielle Wissen einer breiten Bevölkerungsschicht nahe zu bringen. Aber diese Yoga-Disziplin war und ist ein rein indischer Wert, bei dem das Individuum im Mittelpunkt steht. Dieser Wert hat sich über viele Jahrhunderte gehalten und gewinnt wieder an Beachtung. Das bezeugen die neueren

Publikationen z. B. von Swāmī Ranganathananda und Swāmī Dayananda sowie die Vorträge und Kurse über den Vivekacūḍāmaṇi in der Chinmaya Mission (CIF).

Die Intensität der Aufforderung zum Nachdenken ist voller Leidenschaft, Begeisterung und Hoffnung auf ein besseres Leben sowohl im Vivekacūḍāmaṇi als auch in der Aufklärung. Es gibt jedoch grosse Unterschiede in der Art, wie, von wem und zu welchem Zweck das rationale Denken im Vordergrund stehen soll.

Die europäische Aufklärung richtete sich vorrangig, aber nicht nur, an ganze Volksgruppen, hauptsächlich aber an die Bevölkerungsteile, die sich einfach bilden wollten und an geistig und politisch aufgeschlossene Bürger, aber nicht an den gebildeten Adel und den Klerus. Bildung, Lernmöglichkeiten in Form von Schulen und Bibliotheken<sup>29</sup> sollten allen Menschen zugänglich gemacht werden. Aufklärung, d. h. die Entwicklung des Denkapparates, sollte mit Hilfe der Wissenschaften, das galt auch für den grenzüberschreitenden Austausch von Produktionsmöglichkeiten, für den Handel und die Literatur vorangetrieben werden. Die Folge des verstärkten Nachdenkens und des Mehr an Wissen drückt sich in einer besseren Kritikfähigkeit aus.

Die europäische Aufklärung suchte die Öffentlichkeit, um Missstände anzuprangern. Dafür standen Bentham in England, Voltaire<sup>30</sup> in Frankreich, Kant in Deutschland, aber auch Bolzano in Böhmen als namhafte Beispiele. Die Forderungen nach einer demokratischen Staatsverfassung wurden laut erhoben. Gleiche Rechte für alle, Toleranz gegenüber anders denkenden Menschen, religiöse Freiheit und Berufsfreiheit sollten für alle Menschen gelten.

All das Aufgezählte traf nicht auf den Advaita-Vedānta zu, und nichts davon ist im Vivekacūḍāmaṇi zu finden, denn es richtet sich nicht an die unteren oder mittleren Volksschichten, d. h. die Unberührbaren, Bauern und Händler, sondern an einzelne Individuen der Brahmanenkaste (vgl. [Gri04, V.2]), und es fordert auch keine politische oder rechtliche Veränderungen.

Weder die Upaniṣads noch der Advaita-Vedānta ließen eine Kritik an den herrschenden Klassen und an dem Gesetz von Dharma (Sittlichkeit, Regeln des Zusammenlebens) zu. Zudem war eine breite Bildung für alle Menschen

---

<sup>29</sup>Zwischen 1750 und 1780 veröffentlichten die Herausgeber Diderot und D'Alembert in Frankreich eine Enzyklopädie, an der sich namhafte Schriftsteller und Philosophen wie Voltaire, Holbach, Rousseau und Montesquieu mit ihren Artikeln beteiligten.

<sup>30</sup>Vgl. [Kor91, S. 5]

unvorstellbar, vielleicht sogar nicht erwünscht, und materiell nicht umsetzbar. Bis weit in das 19. Jh. herrscht das Dharma, ein festgesetzter Verhaltenskodex, einem Sittengesetz gleich, an dem kaum oder nur marginal gerüttelt wurde. Ein grenzüberschreitender Austausch zwischen verschiedenen Gesellschaftsschichten, Berufsgruppen oder sogar Ländern, Kolonien und Handelsniederlassungen, wie er in Europa gesucht und seit mehr als 200 Jahren entwickelt wurde, war in Indien nicht möglich. Der Advaita-Vedānta hat keine Völkermassen mobilisiert. Erst ab dem 19. Jh. gab es durch Tilak und Gandhi, Vivekananda, Tagore und Aurobindo eine Rückbesinnung auf den Advaita. Tilak<sup>31</sup> und Gandhi riefen zu einer Massenbewegung gegen die Kolonialmacht England auf und setzten dazu auch die Lehren und Werte des Jñāna- und Karma-Yoga für politische Zwecke ein.

Die Barrieren des Kastensystems lähmten jede Form von geistigem Austausch, denn es durfte unter den verschiedenen Kasten nicht gemeinsam gelernt, gearbeitet, gesprochen werden. Noch weniger waren sie emotional oder gar freundschaftlich verbunden<sup>32</sup>.

Der nach Wissen und geistiger Unabhängigkeit strebende Advaitin richtete sein Forschen nach innen<sup>33</sup>, in seine Gedankenwelt, der nach Wissen und geistiger Unabhängigkeit strebende Mensch der Aufklärung richtete sein Forschen nach außen in die Wissenschaft, die Produktion, die Freiheitskämpfe, aber auch in die Perfektibilität des einzelnen Menschen.

Durch das Nach-Innen-Gerichtet-Sein, durch die Betonung des Geistes und der persönlichen Gedanken entfaltete sich seit der Zeit der Upaniṣads die Meditation mit ihren verschiedenen Ausdrucksformen. Hier liegt ein weiterer merklicher Unterschied zu der europäischen Aufklärung. Das nach innen gerichtete meditative Verweilen, das ganz Eigene der indischen Philosophie, beeinflusst einen Menschen auf eine andere Art als das nach Aktivität drängende Nachdenken in der Aufklärung.

Dem nach Wissen und Erkenntnis strebenden Menschen vor 2.500 bzw. 1300 Jahren standen außer den Veden, Upaniṣads, der Bhagavad-Gītā und den Brahma-Sutras wenig andere Erkenntnismittel zur Verfügung. Er musste

---

<sup>31</sup>Der Artikel von D. M. Brown über G. Tilak.

<sup>32</sup>Der weit über die indischen Grenzen hinaus verbreitete Buddhismus hatte zwar das Kastensystem abgeschafft, doch entstand ein Verdrängungsprozess zwischen beiden Religionen. Der wieder erstarkende Hinduismus mit seinen verschiedenen religiösen Richtungen hielt jedoch an dieser Gesellschaftsordnung fest.

<sup>33</sup>Die indischen Philosophen widmen sich traditionell der Introspektion, schreibt Ben-Ami Scharfstein. [ea78, S. 205]

sich in seinem Forscherdrang nach innen, zu seinen Gedanken, Gefühlen und Denkgewohnheiten (*Vāsanā*) wenden. So richtete er seinen Wunsch nach Wissen und Forschung auf seine Gedanken und Emotionen, die seine Handlungen begleiteten.

Für die Schüler des Śaṅkara waren die erwähnten Schriften und *Nididhyāsa*, die Meditation, in der Brahman erfahren werden konnte, die wichtigsten Erkenntnismittel. Die Meditation entzieht sich dem rationalen Denken und dem Erfassen durch den Verstand. Sie ist etwas Einzigartiges in der indischen Philosophie und hat nichts Vergleichbares in der westlichen Philosophie. In der Verbindung von rationalem Denken und intuitiver Innenschau entsteht nach indischer Erkenntnisauffassung eine soteriologische Stärke (vgl. Puligandla und Mohanty), die den Menschen von Grund auf zum Besseren, Glücklicheren hin verändert. *Nididhyāsa* und *Samādhi* haben im westlichen Denken keine Entsprechung.

In seinen Briefen zur Beförderung der Humanität Nr. 27 beschreibt J. G. Herder nicht etwas Vergleichbares zur Meditation, aber etwas, das der soteriologischen Kraft im Sinne von Puligandla ähnelt.

Humanität ist der Charakter unseres Geschlechts; er ist uns aber nur in Anlagen angeboren und muss uns eigentlich angebildet werden. Wir bringen ihn nicht fertig auf die Welt mit; auf der Welt aber soll er das Ziel unsres Bestrebens, die Summe unsrer Übungen, unser Wert sein[...]. Das Göttliche in unserem Geschlecht ist also Bildung zur Humanität.[...] Humanität ist der Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühungen, gleichsam die Kunst unsres Geschlechtes. die Bildung zu ihr ist ein Werk, das unablässig fortgesetzt werden muss: oder wir sinken, höhere und niedere Stände, zur rohen Tierheit, zur Brutalität zurück. [Bah96, S. 37]

Der *Vivekacūḍāmaṇi* mit der Lehre des Jñāna-Yoga-Weges behandelt auf eine andere Art alle diese Bemühungen gegen Verrohung, gegen das Egoistische im Menschen. Dieses Werk weist auf die Möglichkeit, den Wunsch und Willen nach Wissenserwerb mit Hilfe des Verstandes und des unterscheidenden Denkens zu entwickeln. Schließlich münden diese Bestrebungen in eine intuitive Erfahrung.

### 7.2.5 Bemerkungen zur angeblichen Widersprüchlichkeit der Auffassungen von Wirklichkeit, Wahrheit und Brahman

Ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen westlicher und indischer Philosophie im Verständnis von Wirklichkeit und Wahrheit. Suchte die Aufklärung, z. B. Buffon und Laplace in Frankreich, durch naturwissenschaftliches Forschen die Welt zu ergründen, so verbanden die indischen Denker Wirklichkeit und Wahrheit mit Brahman und versuchten nicht naturwissenschaftlich, sondern meditativ die Welt über die Erkenntnis von Brahman zu begreifen.

Aus westlicher Sicht entstehen hier in der indischen Philosophie Widersprüche, die im Folgenden erklärt werden sollen.

Ich beziehe mich noch ein weiteres Mal auf J. Mohanty<sup>34</sup> und seinen Vorschlag, sich in der vergleichenden Philosophie auf die Unterschiede und das Andersartige zu konzentrieren. Damit wird die eigene Sichtweise um neues Wissen erweitert. Gemeinsames in den verschiedenen philosophischen Richtungen zu unterstreichen, bestätigt zwar die vorhandenen Meinungen, erweitert jedoch nicht den Denkhorizont. Aus diesem Grund ist es interessant und den Denkhorizont erweiternd, das westliche Verständnis für Widersprüche dem östlichen Verständnis für Widersprüchliches gegenüber zu stellen.

In der westlichen Philosophie sind die Paradoxien der Bewegung bekannt. Sie wurden dem Zenon von Elea (450 v. Chr.) zugeschrieben. Die bekannteste Paradoxie beschreibt den Wettlauf des Achilles mit der Schildkröte. Laut Zenon wird Achilles niemals die Schildkröte im Rennen einholen. G. Ryle erklärt, dass ähnliche Probleme durch eine Kategorienvermischung (vgl. [Ryl69, S. 17]) zustande kommen können. Eine rein praktische Sport-Handlung, der Wettlauf, wird mit einem mathematischen Theorie-Problem vermischt oder verwechselt, und der berühmte Wettlauf erscheint paradox, widersprüchlich und unsinnig.

Widersprüchliches Gedankengut findet sich auch im Vivekacūḍāmaṇi (vgl. [Mur59, S. 248-249], der die Existenz Brahmans bezweifelt.), aber in einer Form, die dem Westen unbekannt ist. Dabei gibt es eine Art Kategorienvermischung, wie G. Ryle sie in dem Wettlauf des Achilles mit der Schildkröte schildert.

---

<sup>34</sup>[Moh01, S. 85/86]

Ein deutscher Aussagesatz ist widersprüchlich genau dann, wenn seine logische Form logisch falsch ist. Ein Beispiel:

- Ein Bauer ist kein Bauer,

sofern die zwei dortigen Vorkommnisse von ‘Bauer’ dasselbe bedeuten. Denn dann ist die logische Form dieses Satzes mit der folgenden prädikatenlogischen Formel identisch:

- $\exists x(Bx \wedge \neg Bx)$

die logisch falsch ist. Für die deutsche Sprache gilt jedoch nicht das Postulat der Bedeutungskonstanz: Ein Wort, das mehrmals in einem Satz vorkommt, muss nicht immer dieselbe Bedeutung haben. So bedeutet etwa das Wort ‘Bauer’ im deutschen unter anderem nicht nur soviel wie ‘Landwirt’, sondern auch dasselbe wie ‘Vogelkäfig’. Dann ist der Beispielsatz ‘Ein Bauer ist kein Bauer’ sinngleich mit dem Satz ‘Ein Landwirt ist kein Vogelkäfig’, und dieser Satz ist keineswegs widersprüchlich, sondern wahr. Seine logische Form ist identisch mit

- $\forall x(Lx \rightarrow \neg Vx)$

Diese Formel ist nicht logisch falsch, sondern kontingent. Ähnlich lässt sich so mancher scheinbare Widerspruch auflösen, wenn man sich der Mehrdeutigkeit von Ausdrücken bewusst bleibt oder ihrer bewusst wird.

In der indischen Philosophie des Advaita-Vedānta und beim Vivekacūḍāmaṇi ebenso finden sich Ideen, Beschreibungen von Situationen, die aus westlicher Sicht widersprüchlich erscheinen, im eigenen, indischen Entstehungskontext aber passend und verständlich sind. Erst durch eine persönliche Denkanstrengung, durch Kennenlernen und Hineindenken in einen anderen Kulturkreis oder durch persönliche Erfahrungen entsteht Verständnis für das Fremde. Das, was zuerst als paradox gesehen wurde, löst sich als etwas Normales auf.

Ist erst einmal bekannt, dass die indische Philosophie zwei Wahrheiten anerkennt, die absolute Wahrheit oder das höhere Wissen (Parā-Vidyā) und die relative Wahrheit oder das niedere Wissen (Aparā-Vidyā), dann ist auch verständlich, dass ein Sachverhalt je nach Blickrichtung oder Erkenntnisebene (Bewusstseinsebene) wahr oder falsch, wirklich oder nicht wirklich sein kann, d. h. der Sachverhalt oder ein Phänomen ist gleichzeitig *a* und nicht *a*.

Nachfolgend gebe ich einige Beispiele des ‘absurd’ anmutenden Denkens im *Vivekacūḍāmaṇi* und zeige, dass durch einen Sicht- und Denkwechsel das ‘Absurde’ durchaus verständlich wird. Ich muss allerdings noch einmal wiederholen, dass ich mich auf Übersetzungen des 20. und 21. Jahrhunderts stütze, die von westlichen und indischen Autoren stammen<sup>35</sup>

It is neither real nor unreal nor both; it is neither undifferentiated, nor different, nor both; it neither has parts nor is partless nor both. It is supremely wonderful and of an inexpressible form. [Gri04, V. 111]

Dieser Vers kann erst verstanden werden, wenn Śaṅkaras Theorie der drei Wirklichkeiten verstanden wurde. Zuerst einmal hat das Wort ‘Wirklichkeit’ (reality, *sat* in Sanskrit) nicht die gleiche Bedeutung wie in der westlichen Philosophie. In der indischen Philosophie entspricht der absoluten Wirklichkeit ein abstraktes Prinzip, was Brahman genannt wird, und Brahman ist ewig und unveränderlich. Von der Brahman-Ebene aus gesehen, ist die Welt (*Māyā*) nicht wirklich, denn nur Brahman ist die absolute Wirklichkeit<sup>36</sup>, weil es Zeit unabhängig, ewig und unveränderlich ist. Die Welt ist so gesehen nicht wirklich, denn sie ist an Raum und Zeit gebunden, veränderlich und nicht ewig. Wenn Brahman wirklich ist, weil es ewig ist, dann ist die Welt nicht wirklich, weil sie nicht ewig ist.

Die Welt ist aber auch nicht unwirklich, da im weltlichen Geschehen Erfahrungen gemacht werden können. Unwirkliche Gegenstände haben keine Erfahrungsmöglichkeit in der Welt wie z. B. Himmelsblumen oder viereckige Kreise. Aus der Sicht des Brahman ist die Welt nicht wirklich, denn die schon beschriebenen Überlagerungen (*Abhyāsa*) können korrigiert werden. Aus der Sicht des Menschen, der die Welt und ihre Gegenstände zum Leben braucht und in ihr Erfahrungen macht, ist die Welt wirklich. Unwirkliche Gegenstände bleiben immer unwirklich, aus der Sicht der Welt sowie aus der Brahman-Ebene.

Zur besseren Vorstellung seien noch einmal die drei Ebenen aufgezählt:

1. ‘Wirklich’ ist nur Brahman, in dem es nichts, d. h. keine Überlagerungen, mehr zu korrigieren gibt.
2. ‘Nicht wirklich’ ist die Welt aus der Sicht des Brahman, solange in der Welt des Gegenständlichen (Phänomene) die Ablagerungen noch korrigiert werden müssen (*sublate*).

---

<sup>35</sup>Die Autoren sind J. Grimes und Chinmayananda

<sup>36</sup>Vgl. [Bro69, S. 385]



3. 'Unwirklich' ist alles, was nie erfahrbar gemacht werden kann.

Das Verständnis der Wörter 'wirklich', 'nicht wirklich' und 'unwirklich' ist im indischen Kontext anders zu verstehen als im westlichen. Sie bedeuten nicht einfach die Negation von 'wirklich'. Das ist der Grund, warum der oben zitierte Vers paradox anmutet. Das westliche Verständnis des Satzes 'dieser Gegenstand ist wirklich', will, dass er Glied einer raum-zeitlichen Kausalkette ist, nämlich sichtbar oder ertastbar ist. 'Wirklich' im indischen Kontext ist ewige, unveränderliche Existenz, und das kann nur Brahman, das Urprinzip, das Substratum, sein. Die Welt, die sich dauernd verändert, ist aus der Sicht des Brahman also nicht wirklich. Die Verständnisschwierigkeit wäre sofort gelöst, wenn statt 'nicht wirklich' ein anderes Wort gewählt würde. z. B. 'menschlich-wirklich'. Dann ergäbe sich:

- Brahman ist Brahman-wirklich.
- Die Welt ist menschlich-wirklich und nicht Brahman-wirklich.
- Nicht erfahrbare Phänomene und Gedankengebilde sind Phantasie-wirklich, nicht Brahman-wirklich und nicht menschlich-wirklich.

In der indischen Philosophie sieht die Erklärung folgendermassen aus:

$Māyā$ , die Illusion, kann korrigiert werden (sublated), weil sie nicht wirklich (real, sat) für Brahman ist, und die Überlagerungen, die sich im Denken und Vorstellen befinden, können abgetragen werden, was die Aufgabe der Menschen sein soll. Das konkrete, wiederum in der indischen Umgebung leicht erlebbare Beispiel ist das Seil, das in der Dämmerung für eine Schlange gehalten wird. Das Seil ist wirklich (entspricht dem Brahman-Prinzip), die Schlange (entspricht dem  $Māyā$ -Prinzip) ist nicht wirklich, wird aber durch Angst und vielleicht Schweissausbruch erfahren, sie ist also nicht unwirklich. Die Korrektur (sublation) ergibt die lebendige Schlange oder das Seil. Noch ein Beispiel dazu ist Othello, der Mohr von Venedig, der das Taschentuch seiner Frau irrtümlicherweise für einen Beweis der Untreue hält. Ein solcher Trugschluss entspricht den Überlagerungen, die Othello erst nach dem Mord an seiner Frau erkennt und begreift.

Auch der Unterschied zwischen Brahman, der ewig und wirklich ist, und  $\bar{I}śvara$ , der bildlich dargestellte Schöpfergott, kann falsch verstanden werden. Wie kann Brahman gleichzeitig  $\bar{I}śvara$  sein? Nach dem indischen Verständnis der beiden Wahrheitsebenen ist Brahman ( $p$ ) wirklich,  $\bar{I}śvara$  ist nicht wirklich (nicht  $p$ ), da er bildlich und gegenständlich dargestellt werden kann und sich in der Zeit verändert. Er ist also eine Erscheinung in dieser Welt, der

Zeit unterworfen und daher nicht immerwährend und nicht wirklich im Vergleich zum ewigen Brahman-Prinzip. Er ist aber auch nicht unwirklich (nicht *p*), da er vom Menschen in seiner Gefühls- und Vorstellungswelt erfahrbar ist.

Das für mich interessanteste Beispiel von Widerspruch finde ich in der Meditation. Die Aufforderung zu meditieren drückt sich mit besonderer Intensität in den Versen 255 bis 264 des Vivekacūḍāmaṇi aus. Dort soll das erfahren werden, was vorher intellektuell gelernt, erarbeitet und verstanden wurde. Śravaṇa und Manana werden mit der höchsten geistigen Anspannung verrichtet. In der Meditation sollen nun aber alle Gedankenbewegungen zur Ruhe gebracht werden. Für westliche Denker und Denkerinnen ohne asiatische Meditationserfahrung ist es schwer vorstellbar, dass

- das Denken angehalten werden kann und aus der Lehre des Vivekacūḍāmaṇi heraus in diesem Fall auch angehalten werden muss.
- das Nicht-Denken keinesfalls einem Zustand des Tot-Seins oder der Ohnmacht entspricht.
- dieser meditative Vorgang auch noch wohltuend, befreiend und soteriologisch sein kann.

Zuerst muss klar gestellt werden, was unter ‘Meditation’ verstanden werden kann. Die westliche Meditation besteht aus einem langen und tiefen Nachdenken über eine Idee, eine Situation, einen Sachverhalt (vgl. die Meditationen von Descartes). Sie ist eine intellektuelle Tätigkeit, in der auch Gefühle Platz haben können. Eine Erkenntnisgewinnung in der westlichen Meditation findet immer folgendermassen statt: Ein erkennendes Subjekt, ein zu erkennender Gegenstand und die Tätigkeit des Erkennens sind in diesem Vorgang notwendig.

Zum Unterschied zur westlichen Meditationsform besitzt die indische Philosophie zwei Arten der Erkenntnisgewinnung. Zum einen die gerade beschriebene intellektuelle geistige Tätigkeit mit den drei Teilen, Subjekt, Objekt und erkennende Tätigkeit. Zum anderen die intuitive Erkenntnis, die nur in einem meditativen Zustand wahrgenommen werden kann, und die keine geistige Aktivität, kein Entstehen und Vergehen von Gedanken aufweist, und trotzdem geschieht Wahrnehmen, Erkennen, und reines Bewusstsein ist vorhanden.

Diese zweite Erkenntnisform, die mit Hilfe der Meditation und Gedankenstille erfahren wird, ist das bereichernde, andersartige Element aus der indischen

Philosophie, denn das europäische Denken bezieht sich nur auf die intellektuelle, logische oder analytische Erkenntnis mit Subjekt, Objekt und einer Relation. Eine Erkenntnis ohne diese Beziehung wird aus westlicher Sicht als Widerspruch oder Absurdität oder wenigstens als Unmöglichkeit verstanden. Aber wenn intellektuelles Verstehen und intuitives Erfahren zusammentreffen, dann entsteht eine neue Erkenntnis.

Zur Meditation und Gedankenstille gehört ebenfalls die unverständliche, widersprüchliche Behauptung:

- Gedankenvorgänge (manas) können gleichzeitig Freund und Feind der suchenden Menschen sein.

Auch hier entsteht ein Widerspruch. Wie kann etwas gleichzeitig 'ja' und 'nein', positiv und negativ, a und nicht a sein? Einerseits soll der Geist durch angestregtes Nachdenken die Unterscheidung des absoluten Selbst ( $\bar{A}$ tman) vom Nicht-Selbst ermöglichen. Der wache Geist soll nachforschen und Überlagerungen aufdecken. So stellt sich der intellektuelle Geist einerseits als Freund dar. Andererseits als Feind hindert der aktive, denkende Geist den Menschen an der Gedankenstille in der Meditation. Nur in der absoluten Stille kann Brahman erfahrbar gemacht werden. Der zum Denken ermutigte Mensch soll jetzt das Denken einstellen. Es muss verstanden werden, dass hier nicht eine Gleichzeitigkeit von Freund und Feind stattfindet, sondern ein Nacheinander, so wie erst das Lernen und Nachdenken mit Hilfe der Gedanken geschieht und dann erst das Anhalten der Gedanken in der Meditation. Natürlich können beide Vorgänge nicht gleichzeitig durchgeführt werden.

Widersprüchlich ist auf den ersten Blick die Behauptung, dass es zwei Wahrheiten gibt. Parā-Vidyā ist das höhere Wissen, das Wissen von Brahman, dem Substratum, das absolute Prinzip, und dann gibt es auch das niedere Wissen, Aparā-Vidyā, zu dem das restliche damalige Wissen zählte<sup>37</sup>. Diese beiden Wahrheiten aus höherer Warte betrachtet, d. h. mit der Erfahrung und dem Wissen um Brahman, verschmelzen zu einer einzigen Wahrheit. Von der Warte der Welt oder Avidyā oder Aparā-Vidyā bleiben die beiden Wahrheiten bestehen. Mit der höheren Erkenntnis (Parā-Vidyā) kann Śaṅkara tatsächlich behaupten, dass alles existiert und doch nicht existiert, dass alles wirklich und doch nicht wirklich ist.

Noch einmal anders gesagt: Betrachtet man die Welt aus der Sicht des Aparā-Vidyā, dann sind die Phänomene, Gegenstände und Gedanken wirklich, denn

---

<sup>37</sup> Vgl. Muṇḍaka-Upan. I.1.4

wir leben mit ihnen und erfahren sie. Sie sind aber auch nicht wirklich, denn sie könnten korrigiert werden (sublated). Sie sind nicht ewig, sondern sie werden als Erscheinungen in der Zeit betrachtet. Die phänomenale Welt ist aber auch nicht unwirklich, weil wir in ihr leben und Erfahrungen machen. So hat ein Phänomen, unsere Welt besteht aus Phänomenen, kontradiktorische Eigenschaften, einmal dass es nicht wirklich ist und zum anderen dass es auch nicht unwirklich ist<sup>38</sup>.

- Warum wurden diese Widersprüche entwickelt?
- Warum wurde nicht gleich mit klaren verschiedenen Wörtern gearbeitet, um die Theorie verständlich zu machen?
- Sollten Menschen ganz einfach zum differenzierten Nachdenken angeregt werden? Diese Vermutung liegt mir am nächsten.
- Sollte das Nachdenken über die Wirklichkeit Brahmans zeigen, dass diese Wirklichkeit gar nicht verstandesmäßig zu erfassen ist und diese Wirklichkeit transzendent ist?

Das Unvorstellbare, Unbegreifbare, muss irgendwie dargestellt werden, damit Menschen einem Ziel zustreben können.

Ich vermute dabei, dass der Weg zu diesem Ziel voll von Lern- und Unterscheidungsmöglichkeiten ist, die alle dazu dienen, Śānti, Frieden und eine geistig freie Haltung zu entwickeln. Besonders in der interkulturellen Philosophie kann auf Unterschiede in der Wahrheits- und Wirklichkeitssuche hingewiesen und Erklärungen gefunden werden.

### 7.2.6 Tabellarische Gegenüberstellung des östlichen und westlichen Weges

Um Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Wege zu mehr Erkenntnis, Wissen und Selbstbestimmung zusammenfassend zu verdeutlichen, benutze ich eine Tabelle. Sie zeigt letztlich – trotz aller zeitlichen und inhaltlichen Verschiedenheiten – wieviel interkulturell Verbindendes existiert.

---

<sup>38</sup>vgl. [Pri02] Beyond the Limits of Thought, Kap. Nāgārjuna.

## Gemeinsames

Der Vivekacūḍāmaṇi, 8. Jh. n. Chr.	Die Aufklärung, 18. Jh.
Wichtigkeit der Wissensaneignung. Wissen für einzelne Menschen, selbstbestimmt und individuelle Anstrengung	Wichtigkeit der Wissensaneignung. Wissen für jeden einzelnen Menschen und schließlich für alle Menschen. Die Enzyklopädisten (Diderot und D'Alembert) bemühten sich um systematisch aufbereitetes Wissen. Kollektive Anstrengung
Subjektive Erkenntnis für den einzelnen Menschen durch Vidyā, Jñāna.	Aufklärung, Kultur, Bildung (Moses Mendelsohn, Lessing) Perfektibilität (Vervollkommnung) für den einzelnen, aber auch für alle.
Richtig stellen von falschen Meinungen, Korrektur, Auflösen von Nichtwissen (Projektionen, Fehltritten, falschen Einschätzungen).	Richtig stellen von falschen Meinungen wie Aberglauben. Kritikmöglichkeiten in der Aufklärung.
Objektivität in den Erkenntnissen	ebenso.
Entwicklung von Fertigkeiten für vernünftiges Nachdenken.	ebenso.
Versteckte Kritik an Ritualen, religiöser Tradition und Īśvara.	Kritik an Religion, Klerus und Aberglaube.
Warnung vor selbstverschuldetem falschem Verhalten, vor geistiger und emotionaler Fesselung (bondage) Avidyā (Unwissenheit), Warnung vor Dummköpfen (fools), vor geistiger und körperlicher Trägheit (tamas).	Warnung vor selbstverschuldeter Unmündigkeit (I. Kant).
Auflösung der intellektuellen Versklavung durch falsche Urteile mit Hilfe von Nachdenken.	Beseitigung selbstverschuldeter Unmündigkeit durch Aufklärung.
Geistige Freiheit durch Jñāna-Yoga.	Geistige Freiheit durch Sapere aude.

## Gemeinsames

Der Vivekacūḍāmaṇi, 8. Jh. n. Chr.	Die Aufklärung, 18. Jh.
Kritik an trägen, uninteressierten Menschen, die als Dummköpfe (fools) bezeichnet werden.	Kritik an der Faulheit und Feigheit der Menschen (I. Kant).
Māyā, Avidyā durch Trägheit und Faulheit.	Selbstverschuldete Unmündigkeit durch Faulheit, Trägheit und Feigheit.
Viveka, (unterscheiden, auseinander halten).	„Die Aufklärung, d. i. so viel Erkenntnis, als nötig ist, um das Wahre und Falsche immer und überall unterscheiden zu können, muss sich also über alle Gegenstände ohne Ausnahme ausbreiten, worüber sie sich ausbreiten kann, d.i. über alles dem äußeren und inneren Auge sichtbare.“[Bah96, S. 24].
Vicāra.	Die uneingeschränkste Untersuchung [Bah96, S. 25].

## Gegensätzliches

Individuell, unpolitisch, traditionell, konservativ.	Kollektiv, politisch, sozial orientiert, aufbrechend, neu, offen.
Schulbildung für Brahmanen.	Schulbildung, sogar Schulpflicht, für alle.
Mangelndes Interesse für politische oder gesellschaftliche Veränderungen.	Interesse an breiten Schichten der Bevölkerung.
Bewegungslosigkeit im Kastensystem, in der gesellschaftlichen Ordnung, im Dharma.	Gleiche Rechte für alle Menschen. Forderung nach Einhaltung der Menschenrechte, Demokratiebestrebungen. Politische Forderungen.

## Gegensätzliches

Bewegungslosigkeit in der Rechtssprechung.	Verbesserung des Straf- und Zivilrechtes (vgl. J. Bentham)
Einzelunterricht, oder in kleinen Gruppen.	Schulbildung für alle Bevölkerungsschichten.
Vernunft betontes Vorgehen durch die Yoga-Disziplin, nach innen gerichtetes Forschen.	Aufklärung durch Wissenschaften und Forschung aber auch durch Charakter- oder Herzensbildung.
Hinwendung zum Individuum.	Hinwendung zum Publikum, Öffentlichkeit, aber auch und zuerst an die einzelne Person.
Beeinflussung einzelner Personen.	Beeinflussung eines ganzen Kontinentes.
Lehre und Aufklärung durch eine bestimmte autorisierte Person.	Wer ist berechtigt, die Menschheit aufzuklären? Wer es kann! [Bah96, S. 26/27].
Gefahr einer inneren Emigration.	Das eigene Schicksal in die Hand nehmen, Rechte fordern oder einklagen.
Die Welt meditativ über die Erkenntnis von Brahman begreifen.	Die Welt mit naturwissenschaftlichem Forschen ergründen.
Viveka, Unterscheidungsfähigkeit im Sinne des Advaita-Vedānta, um Brahman von Nicht-Brahman, das Selbst vom Nicht-Selbst zu unterscheiden.	Es gibt nichts Vergleichbares in der Aufklärung.
Meditationspraxis.	Fehlen einer mit der Meditationspraxis vergleichbaren geistigen Haltung und Praxis.
Die Suche nach einem obersten Prinzip oder Leitmotiv geht im Vivekacūdāmaṇi und in der Aufklärung zwar in völlig verschiedene Richtungen, jedoch ist die Bemühung, sich auf ein Höchstes auszurichten bei beiden erkennbar und kann	

zum interkulturellen Austausch anregen. Diese Bemühung, sich auf ein Höchstes auszurichten, zeigt die nachfolgende Aufstellung.

Der Vivekacūḍāmaṇi	Die Aufklärung
Die Erfahrung von Brahman, das überall ist.	Bildung zur Humanität. Das Göttliche in unserem Geschlecht ist Bildung zur Humanität. [Bah96, S. 38]
Eine soteriologische Kraft.	Bildung zur Humanität
Die Kontrolle der Gedanken, Wünsche, Neigungen.	[...] sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte [...]. [Bah96, S. 44]
Śravaṇa, Manana, Nididhyāsana, Intellekt und Intuition entwickeln.	Die Ausbildung des Verstandes geht den Weg zum Kopf durch das Herz. (vgl. [Bah96, S. 55])

### 7.2.7 Schlussbetrachtungen: Besondere Qualitäten von Aufklärung und Vivekacūḍāmaṇi

Sicher ist der Drang nach Wissen und Verstehen-Wollen eine mächtige Kraft im Menschen, die ihn oder sie vorantreibt, Erfindungen oder Verbesserungen im Leben zu schaffen. Es gibt Zeiten in der Menschheitsgeschichte, in denen dieser Wunsch nach Verbesserung stärker als zu anderen Zeiten ist. Im Advaita-Vedānta wird mit dem Vivekacūḍāmaṇi eine Möglichkeit der Verbesserung der Lebensumstände durch Wissen aufgezeigt. Allerdings ist es ein Weg nach innen, in die Zurückgezogenheit des Individuums. In der Aufklärung sind stattdessen der Freiheitswunsch und die Emanzipationsbewegungen nach außen, an alle Menschen und in die Öffentlichkeit gerichtet.

Die geistige Emanzipation und Freiheit betreffend drängen sich Fragen auf, die sich um ein friedevolles und glückliches Leben drehen. Denn, wie kann der Mensch zum größtmöglichen Glück verbunden mit größtmöglicher innerer



Freiheit gelangen, ohne einen Glauben oder eine übernatürliche Macht für dieses Ziel einzubinden?

1. Was ermöglicht eher ein friedevolles, glückliches Leben, die Ideen der europäischen Aufklärung oder der Vivekacūḍāmaṇi ?

Die Aufklärung, die Deklaration der Menschenrechte und die Demokratiebewegungen haben Menschen in Europa vor weiterer Versklavung und materieller Ausbeute geschützt. Der Jñāna-Yoga in Indien war bis zum 19. Jh. unpolitisch und hätte daher niemals Massenveränderungen herbeiführen können. Weder Befreiung von den Engländern noch Chancengleichheit zwischen Angehörigen verschiedener Kasten oder Volksgruppen wurden mittels des Jñāna-Yoga-Weges erreicht. Erst seit Vivekananda, Tilak und Gandhi wurde der Vedānta und der Advaita-Vedānta breiteren Bevölkerungsschichten zugänglich. Soziale und politische Aspekte dieser Philosophie werden von modernen indischen Philosophen herausgearbeitet und weiterentwickelt. Ob daraus eine Art soziale oder ethische Erneuerung in Indien oder sogar in der Welt entsteht, wird die Zukunft zeigen. Feststellbar sind das wachsende Interesse und die überall sich entwickelnden Vortragsreihen zum Advaita-Vedānta, Yoga und Vivekacūḍāmaṇi.

2. Was ist wichtiger: Wissenschaft und Bildung vorantreiben zur Zeit der Aufklärung und zur jetzigen Zeit, oder inneres Gleichgewicht und Friedfertigkeit pflegen, um die Umwelt und seine Zeit besser ertragen zu können?

Wissenschaft und Bildung ermöglichen mehr lebenserleichternde Erfindungen, eine bessere medizinische Betreuung, bessere Verwaltungen, effizientere Produktionsmöglichkeiten, kurz, alles, was ein Leben angenehmer gestalten kann. Die Menschen der westlichen Welt leben heute in einer Überflussgesellschaft. Inneres Gleichgewicht, Gleichmut und Glück, welche im Vivekacūḍāmaṇi mit 'Ānanda' (vgl. [Gri04, V.524, V. 528]) und 'Śānti' (vgl. [Gri04, V. 526]) bezeichnet werden, entstehen nicht über das 'Haben' von Gegenständen, sondern durch das 'Sein' von inneren Gemütszuständen. Jedoch erst nach Befriedigung von Grundbedürfnissen und Grundrechten kann an das Erlangen von Frieden und Gleichmut gedacht werden. Für Grundbedürfnisse, Grundrechte und Menschenrechte hat die Aufklärung Verbesserungen bewirkt. Für Frieden und Gleichmut könnte der Vivekacūḍāmaṇi Wertvolles beitragen.

3. Braucht es eine starke Verbindung zwischen Wissenschaft und Humanitätsbestrebungen, sozialen Erfindungen und Friedenswissenschaften im Westen und mehr soziale Gerechtigkeit und Chancengleichheit mit Hilfe von Vairāgya und Viveka im Osten?

Ich behaupte, dass weder nur der Weg der Aufklärung noch der Jñāna-Yoga allein einen Weg zum Glück und inneren Frieden darstellen, sondern die richtige Mischung, die für jede und jeden verschieden ist, muss individuell entwickelt werden.

4. Garantieren äußerer Frieden, Reisefreiheit, ein Grundeinkommen und Gerechtigkeit, dass der Mensch zum inneren Frieden gelangt, oder hindern Zurückgezogenheit, Versenkung in die Meditation und das ruhige Akzeptieren jeder Lebenssituation die Durchsetzung von Gerechtigkeit, Chancengleichheit und einen gewissen Wohlstand?

Die europäische Aufklärung und der Vivekacūḍāmaṇi fordern zum Lernen und Nachdenken, zum eigenständigen Analysieren und sich Befreien von Clichés und Denkrinnen auf. In diesem Bemühen ähneln sie sich, in den politischen und intuitiv-meditativen Zielen unterscheiden sie sich.

5. Sind diese Bemühungen Gewähr für ein glückliches Leben gegenüber einem Leben in Dummheit, Begrenztheit und von Außen beeinflusstem Denken und Handeln?

Eine glückliche, sorglose Gemütsverfassung bis hin zum entspannten, lächelnden Sterben kann möglich gemacht werden, einmal durch Wohlstand oder durch meditative Übungen, aber auch durch das gezielte Einnehmen von Medikamenten. Die letztere Möglichkeit, die auf Kosten des freien und kritischen Denkens erreicht wird, beschreibt S. Lem in seinem Buch „Der futurologische Kongress“. Ist ein solches Leben erstrebenswert?

6. Sind gebildete, hoch intelligente Menschen glücklicher und zufriedener?

Der Vivekacūḍāmaṇi bietet die Meditation als letzten Schritt des Frei-Werdens an. Wenn die Erkenntnis entsteht, dass materieller Wohlstand

allein nicht glücklich macht, wohl aber ein Teilbestand des zufriedenen Lebens bedeutet, dann kann der Vivekacūḍāmaṇi u. U. einen Ausgleich bieten.

Die Aufklärung kritisiert und lehnt sogar den Glauben völlig ab. Der Mensch braucht den Glauben nicht, er soll seine Vernunft gebrauchen. Auch der Vivekacūḍāmaṇi braucht keinen Glauben, denn er lehrt den richtigen Gebrauch der Vernunft und die Meditation. Ich behaupte, nur wenig Menschen können ohne Glauben leben. Sie müssen sehr stark sein und sich immer wieder prüfen, ob sie nicht aus Gewohnheit in den blinden Glauben ihrer Kindheit zurückfallen oder ob sie auf ein nicht rationales Wünschen und Hoffen auf einen Gott zurückgreifen.

Ob und wie westliche Menschen eine Lehre für sich persönlich aus dem Vivekacūḍāmaṇi ziehen können, soll im nächsten Kapitel vorgestellt werden.

# Kapitel 8

## Sich-Erkennen-Lernen durch Nachdenken über die eigenen Gedanken

Austausch und Dialog, aber auch Verschmelzen von Ideen und Zielen, wie es R. King vorschlägt, sind das Ziel dieses abschließenden Kapitels.

If one rejects the isolationist premises that underpin the Orientalist's absolute distinction between East and West, the possibility of interaction, dialogue and a „fusion of horizons“ remains so long as we remain „hermeneutically open-minded“. [Kin99, S. 95]

### 8.1 Viveka in dieser Arbeit

In dieser Arbeit habe ich Werke gewählt, die die populäre Rezeption des Jñāna-Yoga wiedergeben. In der populären Literatur wird nach meiner Durchsicht nicht zwischen Religion und Philosophie getrennt. Demgegenüber heben sich die philosophischen Schriften von Mohanty (vgl. [Moh01]), Puligandla (vgl. [Pul07]) und Grimes (vgl. [Gri04]) ab. Sie vollziehen eine Trennung, wenden sich aber vor allem an Studierende und Wissenschaftler.

Herausgefunden habe ich in der Auseinandersetzung mit den mehr populären und den philosophisch-wissenschaftlichen Beschreibungen des Jñāna-Yoga, dass Viveka dabei entscheidend ist. Das heißt:

- Mein Hauptaugenmerk richtet sich nicht auf Brahman als höchstes Ziel,
- auch nicht auf die Subjekt-Objekt verschmelzende Meditation,

- ebensowenig auf Mokṣa (geistige, innere Freiheit),
- sondern auf Viveka, die erste und wichtigste geistige Forderung des Jñāna-Yoga-Weges.

Für die Wahl von Viveka sprechen folgende Gründe:

1. Die Entscheidungsfähigkeit durch Viveka als philosophische Tätigkeit,

Sie hat mit rationalem Nachdenken und Beurteilen zu tun und gehört also noch zur Philosophie.

2. Religionsunabhängigkeit des Viveka,

Viveka kann eine breite Leserschaft interessieren und von ihr geübt werden, ohne religiöse Bindungen einzugehen<sup>1</sup>.

3. Viveka als Vorbereitung auf die Meditation,

Ich vermute, dass das Interesse und Verständnis für Brahman und Īśvara und vor allem die gelebte Praxis ihrer Verehrung für die in westlicher Philosophie gebildeten Menschen nicht groß ist. Dagegen besteht für verschiedene Meditationsformen eine wachsende Nachfrage. Um eine gegenstandslose Meditation durchzuführen, wie sie der Vivekacūḍāmaṇi fordert, ist ein Sitzen in der Stille nicht ausreichend. Vielmehr bildet Viveka als Vorbereitung auf Nididhyāśana eine entscheidende Anforderung, jedoch im Zustand des Eins-Sein von Subjekt und Objekt ist auch Viveka nicht mehr notwendig. Nididhyāśana mit der Verschmelzung der Subjekt-Objekt-Relation wird durch seinen Schwierigkeitsgrad nur wenig Menschen ansprechen. Für eine allgemein interessierte, nicht vom Glauben gelenkte Leserschaft in Ost und West, aber auch für wissenschaftlich interessierte Menschen kann daher Viveka als soteriologischer Impuls und soteriologische Kraft durchaus nützlich sein (vgl. [Pul97, S. 12]). Für die eigentliche Meditation des Jñāna-Yoga-Weges ist dann viel Übungszeit, Durchhaltevermögen und Begeisterung notwendig.

---

<sup>1</sup>Die Unterscheidungskriterien zwischen Religion und Philosophie wurden im sechsten Kapitel vorgestellt.

#### 4. Viveka und Adhyāsa

Zur Erinnerung: Um Brahman zu erfahren, braucht es Viveka, also die Fähigkeit, das Falsche vom Wahren, das Veränderliche vom Ewigen, das Nicht-Selbst vom Selbst zu unterscheiden. Viveka soll aber meines Erachtens in der gegenwärtigen Zeit nicht nur für die Erfahrung von Brahman eingesetzt werden, sondern für heutige Bedürfnisse des rationalen Denkens einerseits und für die Verhinderung von Denkfallen und Fehltritten andererseits.

Deshalb möchte ich für eine Möglichkeit argumentieren, Viveka im täglichen Leben einzusetzen, um die Überlagerungen (Adhyāsa)<sup>2</sup>, die falschen Einschätzungen und Wahrnehmungen, aber auch Intuitionen und Motivationen rational zu begreifen und zu untersuchen. Um Viveka anwenden zu können, müssen Wünsche, Interessen, Motive und Gedankengänge schon bei ihrer Entstehung rational erkannt werden, um die Ursachen zu verstehen (vgl. [Amm05, S. 30]). Motivationen und Intuitionen unterliegen aber nicht immer der direkten Kontrolle. Erst nach ihrem Vernunft betonten Erkennen können richtige Entscheidungen getroffen werden, die dem Willen unterworfen sind und nicht dem unbewussten Verlangen. Diese Tätigkeit hat eine willentliche Selbstbestimmung zur Folge (vgl. [Amm05, S. 35]). Mir ist jedoch klar, und ich wiederhole mich hier, dass Śaṅkara die Kontrolle der Gedanken (control of mental moods vgl. [Mur59, S. 136/139]) nicht als oberstes Ziel ansah. Für diejenigen, die Mokṣa erreicht haben, waren die Gedankenbewegungen ohne Bedeutung.

#### 5. Die Gedankenbewegungen

Die Forderung, die Gedanken in der Meditation zur Ruhe kommen zu lassen und Adhyāsa aufzulösen, kann nur erfolgreich umgesetzt werden, wenn

- (a) Viveka genug entwickelt und Unterscheidungsfähigkeit erreicht ist,
- (b) die auftauchenden Gedanken als solche erkannt werden,
- (c) Adhyāsa (Überlagerungen, falsche Eindrücke und Urteile) mit Hilfe von Viveka erkannt und beurteilt werden.

---

<sup>2</sup>Für G. Mishra ist Adhyāsa eine logische Doktrin [Mis], eine geistige Ansicht oder Sichtweise.

Gegen die Entscheidung für die Meditation und die geistige Freiheit sprechen dagegen folgende Gründe:

1. Die Meditation als intuitiver Vorgang.

Sie kann nicht mehr direkt zur Philosophie gerechnet werden.

2. Mokṣa als Zustand des inneren Frei-Seins, des inneren Friedens.

Mokṣa gehört wie die Meditation nicht zum philosophischen Nachdenken, denn es ist ein Seinszustand, in dem nicht mehr gedacht oder analysiert wird, sondern ein tiefer Frieden empfunden wird. Es wäre Aufgabe der Psychologie, sich mit Mokṣa zu befassen.

## 8.2 Eigene Gedanken erkennen

In den vorangehenden Kapiteln wurde Viveka zwar nicht für die Brahmanerfahrung, jedoch für die Lebensbewältigung befürwortet und beschrieben. Ich behaupte, dass diese Fähigkeit aus heutiger Sicht den damaligen Bemühungen um Brahma-Vidyā des Vivekacūḍāmaṇi entsprechen. Die richtige Anwendung von Viveka soll erkannt und genutzt werden, um in Frieden leben zu können. So führen Unterscheidungsfähigkeit<sup>3</sup>, Urteilskraft und Kritikfähigkeit<sup>4</sup> wie ein roter Faden durch die vorangehenden Kapitel. Viveka dient folglich als verändernde Kraft in der eigenen Lebensführung.

Schon in der Titelwahl des Vivekacūḍāmaṇi wird das Urteilen, Unterscheiden, Kritisieren hervorgehoben<sup>5</sup> Warum betont Śaṅkara im Titel das Wort 'Viveka' und nicht das Wort Brahma-Vidyā? Das gibt zumindest zu denken, auch wenn keine schriftliche Begründung für diese Wahl auffindbar ist.

Anzumerken ist, dass für die Zeit des Vedānta und des Advaita-Vedānta Viveka vor allem ermöglichte, zwischen Brahman und Nicht-Brahman zu unterscheiden. Die Unterscheidungsfähigkeit (Viveka) wird vom Autor als Kronjuwel, als höchstes Gut angesehen. So scheint die intellektuelle Unterscheidungsfähigkeit für den inneren Frieden wichtiger zu sein als die Meditation

---

<sup>3</sup>Das Wahre vom Falschen, das Ewige vom Sich-Verändernden unterscheiden ist die Aufgabe von Viveka.

<sup>4</sup>Ich rechne Kritikfähigkeit zum Unterscheidungsvermögen 'Viveka'.

<sup>5</sup>Abgesehen vom Vivekacūḍāmaṇi gibt es zwei weitere Werke, die im Titel das Wort 'Viveka' tragen. Es sind Dīg-Dīśya-Viveka von Śaṅkara und Jivan-Mukti-Viveka von Vidyaranya [Vid96].

oder die Erfahrung von Brahman. Denkbar ist, dass Śāṅkara Mokṣa (geistiges Frei-Sein), Nididhyāsana (Meditation), aber auch Karma und Brahman zwar als oberste Ziele angegeben hat, aber grösseren Wert auf die Mittel, diese Ziele zu erreichen, gelegt hat, als auf diese Ziele selbst. Und diese Mittel kreisen um Viveka und sollen für moralische Werte gebraucht werden, um den Menschen zum Nachdenken, kritischen Hinterfragen, Unterscheiden und Beurteilen ihres Denkens und späteren Handelns hinzuführen<sup>6</sup>.

Auf diesem Hintergrund erscheint Viveka (Unterscheidungsfähigkeit) als wichtigste intellektuelle und moralische Fähigkeit, die erlernt werden soll. Einige Hinweise sprechen hier für diese Vermutung und bestimmen gleichzeitig mein Interesse an dieser geistigen Fähigkeit.

### 8.2.1 Die besondere Rolle von Viveka

Die Unterscheidungsfähigkeit ‘Viveka’ wird an erster Stelle im Jñāna-Yoga genannt, weil sie für den Advaita-Vedānta das wichtigste Arbeitsmittel ist. Für den Westen kann sie ebenfalls philosophisch interessant sein.

#### Unterscheidungsfähigkeit

Die Unterscheidungsfähigkeit bezieht sich, meiner Meinung nach, nicht nur auf Brahman, sie ist auch die Fähigkeit, die eigenen Gedanken zu erkennen und zu beurteilen. Erst danach ist es möglich, sich schlussfolgernd für oder gegen einen Gedankengang und eine spätere Handlung zu entscheiden. Swāmī Brahmanidyananda fasst die Hauptbemühungen des Advaita-Vedānta mit folgenden Worten zusammen:

Know Thyself.

Dieser Satz, fügte der Swāmī hinzu, ist der westlichen Welt seit der Antike bekannt<sup>7</sup>. Eine solche Feststellung des Swāmī erlaubt die Schlussfolgerung, dass nicht nur die Unterscheidung von Brahman und Nicht-Brahman gemeint war, sondern dass ‘Viveka’ auch im obigen Sinne interpretiert werden kann.

Swāmī Dayananda formuliert es ähnlich. Das Sich-selbst-Erkennen führt zu einer geistigen Freiheit und inneren Unabhängigkeit.

---

<sup>6</sup>Für Hiriyanna ist „the rectification of our thoughts and of our deeds“ die praktische Seite der Lehre. (vgl. [Hir09, S. 75])

<sup>7</sup>Vgl. Gnoti seauton, Inschrift am Apollontempel in Delphi.



Mokṣa is knowledge of oneself. [Sar97, S. 11]

Bei beiden indischen Vertretern des Vedānta tritt Brahman in den Hintergrund. Geistiges Frei-Sein ist nur möglich über das Erkennen der Gedanken, Wünsche und Motive, die zum Handeln bewegen. Es gibt bei den Wünschen und Motivationen auch Momente der Selbstbestimmung, in der Entscheidung und Wahl möglich sind (vgl. [Amm05, S. 49]), d. h. Momente, in denen ja oder nein gesagt werden kann. Deshalb ist es notwendig, die für die Unterscheidungsfähigkeit benötigte Vernunft, Bewusstwerdung des Denkens und die unfreiwillig auftauchenden Gedanken und Motivationen immer wieder zu prüfen.

## Mentales Gleichgewicht

Zu den modernen Interpreten des Vivekacūḍāmaṇi in Indien zählt Swāmī Ranganathananda. Er greift einen Vorgang aus der Natur auf, nämlich die Homöostase<sup>8</sup>. Sie dient als metaphorhaftes Vorbild, um einen inneren geistigen Ausgleich, ein Gleichgewicht zwischen den geistigen, intellektuellen und emotionalen Vorgängen im Menschen zu erreichen und den sich dabei ergebenden Schwierigkeiten und Ungereimtheiten des täglichen Lebens. Die Fähigkeit aller Lebewesen, ein körperliches Gleichgewicht im Kontakt mit der Außenwelt zu halten, wird zu einer Fähigkeit entwickelt, ein geistiges oder psychisches Gleichgewicht im Kontakt mit der Außenwelt zu erlangen. Dazu kann der Jñāna-Yoga beitragen.

Das nachfolgende Zitat von Ranganathananda weist auf die Bedeutung der mentalen Vorgänge im Menschen hin, die zu vervollkommen sind.

Now we have to achieve a mental homoeostasis by our own efforts for which nature has given us a versatile organ - the cerebral system. That psychic homoeostasis or steady state is achieved by employing the higher brain in the practise of sama, dama and uparati<sup>9</sup>. [Ran08, S. 77]<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup>Die Fähigkeit aller Lebewesen, ihre Körpertemperatur und Körpersäfte konstant zu halten, obwohl die äußeren Lebensbedingungen sich verändern.

<sup>9</sup>Mit ‘Sama’ ist die innere Ruhe, mit ‘Dama’ die Selbstbeherrschung und mit ‘Uparati’ die Kontrolle der Gedanken gemeint.

<sup>10</sup>Ranganathananda bezieht sich mit dieser Äußerung auf W. Grey Walter. [Wal, S. 35-36]

## Nach innen gerichtete Aufmerksamkeit

Die Aufmerksamkeit soll nach innen gerichtet werden<sup>11</sup>, um die Beurteilung und Beherrschung und letztlich das Zur-Ruhe-Kommen der Gedanken zu erlangen. Es ist nicht immer klar zu erkennen, welche Motive, Absichten und Wünsche einer Handlung vorausgehen. Sie zu erkennen, ist die Aufgabe von Viveka. In dieser schwierigen, inneren Arbeit sehe ich die Spitze, das Kronjuwel, welches im Westen von Philosophie, Psychologie, neuro-mentaler Medizin<sup>12</sup> und von der breiten Bevölkerung genutzt werden könnte. Denn die Denkbewegungen (mind) können in ein Gefängnis oder in die Freiheit führen, behauptet der Vivekacūḍāmaṇi:

Therefore the mind is the cause in producing both bondage and liberation. When tainted by active qualities, the mind is the cause of bondage. When it is free from active qualities and dullness it is the cause of liberation. [Gri04, V. 176]

## Beherrschung der Gedanken als Vorbereitung für die Meditation

Mokṣa und Nididhyāsaṇa brauchen als Vorbereitung die Beherrschung oder Kontrolle der Gedanken (Uparati), die durch Viveka als Motive, Wünsche oder ungewollt auftretende Gedanken erkannt wurden. Ich bin überzeugt und habe es auch in zahlreichen Gesprächen nach meinen Yogaunterrichtseinheiten festgestellt, dass vielen Menschen nicht bewusst ist, dass dauernde Gedankenbewegungen und unbewusstes Denken in ihnen vor sich gehen. Sich bewusst werden, was oft unbewusst abläuft und gedacht wird, ist der erste Schritt des Erkennens und Unterscheidens. In der indischen Philosophie werden dazu Buddhi, Manas und Citta eingesetzt, die im Englischen mit ‘mind’ bezeichnet werden. Im Deutschen soll hierfür das Wort ‘Denkapparat’ oder ‘Denkbewegungen’ benutzt werden<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup>K. Baier gibt Beispiele der Sammlung, des Loslösens von der Außenwelt und des Erkennens der inneren Unruhe. Diese Bemühungen ähneln denen des Vivekacūḍāmaṇi. (vgl. [Bai09, S. 696])

<sup>12</sup>Vgl. dazu: Da Vinci Zentrum Lübeck -Was ist Neuro-mentale Medizin? [http://www.davincizentrumluebeck.de/index.php?option=com\\_contenttask=view&i=1](http://www.davincizentrumluebeck.de/index.php?option=com_contenttask=view&i=1) vom 2.2.2010

<sup>13</sup>Die natürlichen geographischen Bedingungen in Indien haben eine Innenschau vielleicht gefördert. In dem subtropischen Klima, das die Menschen während langer Monate der Hitze hindurch zu Inaktivität und Ruhepausen zwingt, sowie in einer Ereignis armen Umgebung ohne Ablenkungen, blieb viel Zeit zum Dösen, Schlafen, aber auch stillen Reflektieren. Anders gesagt, in einem kalten oder nasskalten Wetter, in dem der Körper friert, läßt es sich nicht gut sitzen und meditieren. Das amerikanische Yoga-Journal, Dez. 2008, S. 89 beschreibt, wie wichtig ein warmer Körper, warme Kleidung und ein warmer Ort für Entspannung und Meditation sind.

Motivationen, Wünsche, Gefühle sind mentale Zustände oder Prozesse, die punktuell, also für einen kurzen Moment, auftreten. Ihre Entstehung ist nicht immer bewusst und meistens ungewollt. Ihr Verstehen jedoch ist ein rationaler Prozess, indem aus diesen mentalen Zuständen Worte und Sätze geformt werden, die wiederum über die Vernunft verstanden werden können. Das Verstehen dieser ungewollt auftretenden mentalen Prozesse kann durch Viveka, der Unterscheidungsfähigkeit, eingeordnet und als gut oder schlecht, wünschenswert oder negativ beurteilt und dann je nach Entscheidung genutzt oder verworfen werden. In der Neuromedizin und Neuropsychologie ist bekannt, dass sich positive oder negative Gedanken auf die körperliche und psychische Gesundheit eines Menschen auswirken. Die indische Philosophie kennt diese Beeinflussung schon lange. Mir geht es in meiner Argumentation für die Anwendung von Viveka im täglichen Leben gerade um diesen mentalen Prozess.

Natürlich kann der Einwand erhoben werden, dass Autosuggestion, sich gedanklich etwas vorstellen (mentales Training) und positives Denken schon seit langem zur Stärkung der psychischen Gesundheit benutzt werden. Das ist richtig, und die populäre Literatur bietet zu diesem Thema zahlreiche Veröffentlichungen. (vgl. [Bra87])

## 8.2.2 Viveka und Meditation

### Gründliche Erforschung der Meditation

Ich habe mich nicht ausführlich mit den Endzielen des Vivekacūḍāmaṇi, nämlich mit der Meditation (Nididhyāsana) und dem geistigen Frei-Sein (Mokṣa) befasst. Indologen, Mediziner, Neurologen, Theologen und Psychologen haben die Meditation gründlich erforscht und bei Stress-, Burn-out-Syndromen, Depressionen sowie zur Schmerzbekämpfung<sup>14</sup> oder auch zur Steigerung der Gehirnleistungen<sup>15</sup> eingesetzt. Ich zweifle nicht an, dass Meditation und Mokṣa zur geistigen Freiheit sowie zum inneren Gleichgewicht und Frieden beitragen können. Es folgt aber auch nicht zwingend aus Viveka, dass Meditation die innere geistige Freiheit bringt. Aber Viveka und die Beherrschung der Gedankenbewegungen sind Vorstufen und Hilfen für ein friedliches Leben mit oder ohne Meditation. Mir ist es wichtig hervorzuheben, dass Viveka von allen Menschen mit unterschiedlichem Bildungshintergrund

<sup>14</sup>Vgl. „Meditation für den Krebs“ von Margit Dahlke, Droemersch Verlag, München 1987, und ‘Wieder gesund werden’ O. C. Simonton, Rowohlt Tb, Hamburg 2001.

<sup>15</sup>Vgl. Artikel: Yoga als Hirn-Tuning, 4. 5. 09, Spiegel 19/2009

geübt werden kann.

## **Fragwürdige Karma- und Brahman-Lehre**

Ein weiterer Grund bewog mich, nicht auf Meditation und geistiges Frei-Sein vorrangig einzugehen. Es ist die Fragwürdigkeit der Karma- und Brahman-Lehre<sup>16</sup>.

Raynal und Diderot haben schon im 18. Jahrhundert in ihrer „Geschichte beider Indien“ auf die Seelenlehre hingewiesen, die, so argwöhnen sie, nur als Mittel für einen bestimmten Zweck eingesetzt wird.

Der Shaster<sup>17</sup> hat die Lehre von der Seelenwanderung ohnstreitig darum finster gemacht, damit sie zum Werkzeug und zur Stütze der Moral dienen könnte, die man einführen wollte. [GR88, S. 70]

Dass die Lehre von Karma nur eine zweckdienliche Fiktion sein könnte, darauf weist auch E. Deutsch hin.

Our contention is that for Advaita Vedānta karma is a „convenient fiction“; a theory that is undemonstrable but useful in interpreting experience. [Deu69, S. 69]

Der indische Philosoph K. S. Murty erklärt in seinem Buch:

There is no ‘Non-Dual Brahman’. [Mur59, S. 149 - 255]

Weiterhin schreibt er im gleichen Buch:

The Advaita-Vedānta metaphysics cannot be true, because it is contradictory to perception, and is logically refutable. Further, if Brahman is the one and sole reality, to speak of any revelation of Brahman is nonsense. [Mur59, S. 330]

Wenn Karma und Brahman von diesen Autoren in Frage gestellt werden, dann möchte ich die Wichtigkeit einer Brahmanerfahrung in der Meditation in Frage stellen und ebenso als ‘Werkzeug, Stütze, fiction’ bezeichnen. Anders gesagt: Wenn die Lehre von Karma, Brahman und die Seelenlehre fragwürdig sind und wenn die Brahmanerfahrung fragwürdig ist, dann nimmt Viveka eine Vorrangstellung ein, denn durch Viveka kann der rational denkende Mensch zu Glück und innerem Frieden gelangen.

---

<sup>16</sup>Unter ‘Karma’ wird das Gesetz von Ursache und Wirkung einer guten oder schlechten Handlung verstanden, deren Folgen sich in diesem oder einem zukünftigen Leben auswirken.

<sup>17</sup>Die Schrift, die Lehre des indischen Gedankengutes, genannt ‘Śāstra’.

## Äußere Phänomene

Ich behaupte, die westliche Philosophie, besonders die Philosophie des Geistes (Philosophy of Mind), lenkt ihre Interessensgebiete nach außen auf die Phänomene der Welt<sup>18</sup>. Schon Rousseau und die Philosophen der Aufklärung richten ihr Denken, ihre Urteilsfähigkeit und ihre Kritik auf die äußere Welt und auf ein besseres Zurechtfinden in der Gesellschaft. Bennett nennt das Nach-Außen-Gerichtet-sein ‘transitive consciousness’, ‘auf ein Objekt bezogenes Bewusstsein’ (vgl. [Ben03, S. 256]). Viveka richtet sich aber vorerst nicht auf äußere Phänomene, sondern befasst sich mit den inneren geistigen Vorgängen und zwar nicht im Gehirn, sondern im Charakter eines Menschen. Das bedeutet: Erst nach gründlicher Klärung der Denkbewegungen kann der nächste Schritt in Richtung Gedanken-Stille und Verschmelzen von Subjekt und Objekt unternommen werden.

## 8.3 Denkbewegungen nutzen lernen

Auf Fragen gehe ich jetzt näher ein. Sie waren zur Zeit des Advaita-Vedānta wichtig. Zu dieser Zeit wurde noch nicht zwischen Philosophie und Psychologie unterschieden, und die Philosophie gab neben der Religion Hinweise für eine gute und glückliche Lebensführung.

### Grundsätzliches zu Denkbewegungen

Denkbewegungen können bewusst oder unbewusst sein.

1. Was für Gedanken werden gedacht und produziert?

Alles, was im Laufe eines Tages durch den Kopf zieht, sind emotionsgeladene Gedanken, die in Indien als ‘Herde wilder Affen’<sup>19</sup> bezeichnet werden. Dazu zählen Intuitionen, Motivationen, Erinnerungen, Zukunftsvorstellungen, Gefühle der Angst, des Egoismus, der Freude, Erwartungen, Hoffnungen, Ärger, kurz Emotionen, die Handlungen beeinflussen können.

2. Kann die rationale Unterscheidung der unkontrolliert auftauchenden Emotionen und Gedanken mit Hilfe von Viveka in positive und negative Denkbewegungen, in wesentliche, unwesentliche oder störende

---

<sup>18</sup>Zur Philosophie des Geistes gehören: die Analyse von Bedeutung, Mögliche Welten, Referenztheorie, Intentionalität, Leib-Seele-Problem, Behaviourismus, Mind-Brain-Identity, Subjekt-Objekt-Relation.

<sup>19</sup>Vgl. [S. 140] Hiriyanā

Gedanken von allen interessierten Menschen gelernt werden?

Durch Viveka kann sehr wohl mit Hilfe des Willens und der Vernunft erkannt werden, dass die negativen, verhaftenden, schon wiederholt gedachten Gedanken schädlich, Kraft raubend oder völlig unnötig sind. Weiterhin kann erkannt werden, dass Anstrengungen gemacht werden müssen, sich dieser Form der Gedanken zu entledigen. Für die moderne Psychologie und Medizin gilt es als bewiesen, dass sich negative Gefühle und Gedanken krank machend auf den Körper auswirken. Deshalb behauptet der Vivekacūḍāmaṇi, dass sich alle Probleme in der Psyche (mind), in der Vorstellung, im Kopf der jeweiligen Person abspielen.

Clearly there is no ignorance apart from the mind. Because the mind is ignorance, it is the cause of the bondage or worldly existence. When that is stilled, everything is stilled. When it is active, everything manifests. [Gri04, V. 171]

### 3. Warum werden diese Gedanken gedacht?

Aus der Sicht des Vivekacūḍāmaṇi zählen Egoismus, Trägheit, Anhäufungen, Vorstellungen, Phantasie und Begierde zu den Gründen, die die Überlagerungen verursachen<sup>20</sup>. Diese Eigenschaften spielen sich im Denken und Fühlen der Menschen und nicht in der gegenständlichen Wirklichkeit ab. Sie haben keinen Anfang, erklärt der Vivekacūḍāmaṇi, jedoch kann jeder einzelne Mensch sie durch die Unterscheidungskraft beenden.

An individual's involvement in worldly life is caused by superimposition and the bondage of superimposition is created by the mind alone. For a person of non-discrimination who is tainted by active qualities and darkness and dullness, it is the original cause of the sufferings of birth and so on. [Gri04, V. 181]

### 4. Wohin führen die positiven oder negativen Intuitionen, Gefühle und Gedanken?

Sie führen in die geistige Freiheit und Unabhängigkeit, sofern die sogenannten Hirngespinnste und phantastischen Gedankenverirrungen erkannt sind, oder sie führen in die emotionale Unfreiheit (bondage and liberation), wenn sich die Person z. B. in etwas hineinsteigert. Werden

---

<sup>20</sup>Der Volksmund nennt treffend 'Hirngespinnste' phantastische Erklärungen und Phantasien.

sie mit Hilfe des Jñāna-Yoga, mit Viveka, Śama, Dama und Upaśati (Konzentration) kontrolliert und beruhigt, dann können sie, müssen aber nicht notwendigerweise, zur Meditationserfahrung führen. Geistige Freiheit kann auch mit einer anderen Erfahrung der Einheit erreicht werden oder ganz einfach mit der vernünftigen Einschätzung einer gegebenen Situation. Je nach Einsatz und Gebrauch der Gedanken entsteht geistige Freiheit oder emotionales Durcheinander.

Therefore the mind is the cause in producing both bondage and liberation. [...]. [Gri04, V. 176]

## Nutzungen

1. Welche Art von Gedanken führen zu Anhaften, Versklavung (bondage), Denkrinnen und sind für das psychische Gleichgewicht problematisch?

Ich führe ein Beispiel an: X hat einen Verweis von seinem Chef oder seiner Chefin bekommen, oder Y hat eine schlechte Schulnote. Nun laufen im Gehirn dieser Personen mit grosser Wahrscheinlichkeit Gedanken ab wie Erklärungsversuche, Schuldzuweisungen, Entschuldigungen, Beschimpfungen, Angst vor erneutem Versagen, Gefühle der Demütigung, Wut, etc. Als schlimm, ja Kraft zehrend kommt hinzu, dass diese Gedanken mehrmals, tagelang, ja wochenlang innerlich wie eine Tretmühle oder ein Teufelskreis wiederholt werden und sich psychisch oder körperlich zerstörerisch auswirken können. Derartige Situationen werden im Vivekacūḍāmaṇi nicht genau beschrieben, sondern unter ‘Gier’ zusammengefasst. Sie sind für die Psyche und das Wohlbefinden einer Person schädlich. Diese Art der Gedankenbewegungen, die unkontrolliert und wiederholt auftauchen, sollen erst einmal als negativ erkannt und dann beherrscht werden, indem sie verworfen, nicht weiter gedacht oder durch Ablenkung zerstört werden.

2. Wieso sind die Gedanken wie schnatternde Affen? Wieso produzieren Lügen, Vorgaukeln, Ärger, Beziehungsprobleme, Neid, Zorn, Denkrinnen, falsche Urteile oder Einschätzungen und Wiederholungen solcher Gedanken ein schädliches Anhaften (bondage)? Modern gesagt: Stress zieht körperliche oder psychische Krankheiten und Unglücklich-Sein nach sich.

Sie entwickeln sich häufig zu einer Art Teufelskreis und verhindern ein objektives, vernünftiges Nachdenken und Sich-Beruhigen der Gedanken. Sie lenken ab von der inneren Ausgeglichenheit und dem Frieden und wühlen die Psyche einer Person immer wieder auf. Die Gefahr,

sich immer mehr in negative Gedankenspiralen zu verlieren, wächst und lähmt dadurch die Person.

3. Wie können die Gedanken beherrscht, kontrolliert, ergründet werden?

Es gibt keinen Abkürzungsweg und auch keine schnelle Methode für den Advaitin, sondern nur Sich-im-Unterscheiden und Nachdenken üben, und immer wieder üben und den eigenen Willen einsetzen. Dazu braucht es eine starke Begeisterung und Überzeugung für die Richtigkeit dieser geistigen Anstrengung (Mumukṣutva). Die westliche Psychologie schlägt vor: Negative Gedanken ersetzen, wegschieben, ablenken, bewusst machen, und Viveka auf positives Denken lenken (vgl. [Kle06, S. 220]). Der Vivekacūḍāmaṇi empfiehlt das Stille-Werden:

[...] Dwell in silence. Experience the full bliss of the Self. Remain unchanging and realize your infinite nature in the Absolute. [Gri04, V. 309]

Now, turning away from the ego, give up attachment to sense objects. [...] [Gri04, V. 309]

4. Warum sollen derartige Anstrengungen der Gedankenbeherrschung ausgeführt werden?

Erfahrungen und Beobachtungen zur Zeit der Upaniṣads haben gezeigt, dass ein Mensch ohne unruhige, neidische oder egoistische Gedanken einfach friedlicher leben kann. In einer Zeit, in der es keine Psychopharmaka, keine psychologischen Hilfen oder Ablenkungen gab, bot sich diese Methode als wirkungsvolles Mittel an. Heute ist ebenfalls bekannt, dass positive, beruhigte Gedankenbewegungen Glück hervorrufen. Endorphine und Dopamine werden freigesetzt<sup>21</sup>. Wenn Gedanken auf Glück gerichtet sind, entsteht eher ein Gefühl von Glück. Wenn die Aufmerksamkeit auf die Brahman-Erfahrung in der Meditation gerichtet wird, entsteht ebenfalls Wohlbefinden, Glück, und Glückshormone werden ausgeschüttet. Anders gesagt, wenn die Psyche oder das Denken angeregt wird, Gedanken und Gefühle so zu steuern, dass sich unerwünschte, ängstliche oder depressive Gedanken nicht wiederholen oder verfestigen, dann ist dies ein Mittel gegen Niedergeschlagenheit, Zorn und andere negative Gesundheit zerstörende Gefühle (vgl. [Kle06, S. 213]).

---

<sup>21</sup>Genauerer über Vorgänge im Gehirn befindet sich im Anhang.



## 8.4 Viveka heute – Möglichkeiten und Grenzen

Im Vivekacūḍāmaṇi führt das Unterscheiden und Beherrschen der Gedanken dazu, die Überlagerungen (Wahrnehmungen, Wünsche, Motivationen und Fehltritte) zu erkennen und zu korrigieren, d. h. unerwünschte, egoistische Gedanken zu vermeiden. Zu diesem Zweck ist die Aufmerksamkeit auf positive Ziele zu richten oder besser noch, die Anstrengung der Gedankenbeherrschung auf sich zu nehmen und das Stille-Werden der Gedanken zu üben, um inneren Frieden zu erfahren.

Diese rigorose Disziplinierung der Gedankenbewegungen steht auch dem westlichen Menschen offen, um sich zu Gelassenheit und zu geistiger und emotionaler Freiheit zu entwickeln. Meiner Meinung nach bleibt dies für den Osten wie für den Westen ein hohes Ziel, welches mit Willenskraft und Beständigkeit, aber ohne materiellen Aufwand und ohne psychologische oder religiöse Betreuung angestrebt werden kann. Interessierten Menschen, egal mit welchem Bildungsstand, können diesen Übungsweg beschreiten.

Die Beherrschung der Gedanken kann zu weiteren Erkenntnissen und Entfaltungsmöglichkeiten führen. Sie stellt eine populäre Anwendung des Jñāna-Yoga dar, wobei, wohl gemerkt, die religiösen Elemente ausgeklammert werden. So kann die Beherrschung der Gedanken zur gegenstandslosen Meditation führen, wie der Vivekacūḍāmaṇi sie lehrt.

1. Sie kann durch das Hinterfragen, Bewusst-Machen der Gedanken und Emotionen helfen, zum psychischen Gleichgewicht zu gelangen.
2. Sie kann dabei unterstützen, eigene und fremde Lebenssituationen besser einzuschätzen.
3. Sie kann durch das Stille-Halten der Gedanken eine schöpferische Auszeit ermöglichen.
4. Sie kann durch das Stille-Werden Kreativität für Erfindungen, Entdeckungen, Logik fördern.
5. Sie kann für die Behandlung von leichten Formen des Burn-out Syndroms, der Depression und der Angstzustände, sowie für Schmerzbekämpfung und Traumabewältigung unterstützend eingesetzt werden.
6. Sie kann Ticks, Phobien, automatischen Verinnerlichungen, Denkrinchen, äußeren Beeinflussungen entgegen wirken.

7. Sie kann inneren Frieden und Ausgeglichenheit, Klarsicht und Gelassenheit fördern.
8. Sie kann den Teufelskreis der unerwünschten Emotionen, Motivationen und Gedanken durchbrechen<sup>22</sup>.

## 8.5 Viveka, ein Weg zur Eigenbestimmung

Ein Nachdenken über die eigenen unkontrolliert auftauchenden Wünsche, Motivationen und Gedanken ähnelt einem Meta-Denken. Die Vorteile des Nachdenkens, Urteilens und Unterscheidens habe ich aufgezeigt. Es kann von interessierten Menschen ohne psychologisches oder philosophisches Wissen durchgeführt werden. Zu Śāṅkaras Zeiten war das Bewusstsein für mentale Vorgänge nicht wissenschaftlich ergründet, vermute ich, und vor allem waren diese mentalen Vorgänge nur wenigen Menschen überhaupt bekannt. So war es in dieser Zeit richtig und einzig möglich, Brahman-Wissen als Ziel und Möglichkeit anzugeben, um geistige Freiheit durch Viveka zu erlangen.

Es bleiben offene Fragen, die ich teilweise in den vorangehenden Kapiteln schon formuliert habe. Sie sollen zum persönlichen Nachdenken und weiteren Nachforschen anregen. Ich habe sie nochmals zusammengestellt.

- Führt viel und klares Denken, besser Unterscheiden- und Urteilen-Können, wirklich zu mehr Zufriedenheit?

Ich denke dabei an Goethes Faust:

Habe nun, ach, Philosophie, Juristerei und Medizin und leider  
auch Theologie studiert, mit heißem Bemühn. Da steh ich nun,  
ich armer Tor[...]. [Goe, S. 23]

- Hat Glück etwas mit verbesserter Urteilskraft zu tun?

Ich denke dabei an S. Lem und sein Buch „Der futurologische Kongress“, in dem das Nachdenken durch Medikamente und chemische Substanzen unterdrückt wurde, dafür aber das Glückserleben gesteigert wurde.

---

<sup>22</sup>Mir ist es wichtig zu betonen, dass diese moderne, nicht religiöse Interpretation von Viveka kein Ersatzmittel für die Behandlung von schweren Krankheiten ist. Vielmehr ist der Jñāna-Yoga-Weg mit dem Hauptziel Viveka zwar kein Verhaltens-Gebot für alle Menschen. Viveka ist auch nicht als Verbot für bestimmte Menschengruppen anzusehen, sondern Viveka ist eine Möglichkeit, die eigene Vernunft zu gebrauchen, und dieser Gebrauch steht allen Menschen offen.

- Kann selber denken und selber urteilen Lebensbedingungen verbessern, mehr Gerechtigkeit herstellen, oder schwierige Verhältnisse eher akzeptabel machen?

Ich fürchte, die Gefahr des Schön-Denkens und Positiv-Denkens kann den Blick für z. B. politische, gesellschaftliche oder individuelle Ausbeutung oder grausame Traditionen trüben.

- Sollte die Ethik sich auch mit den guten und schlechten unsichtbaren Wünschen, Motiven und Gedanken oder nur mit den guten und schlechten aber sichtbaren Handlungen befassen?
- Kann die Lehre des Jñāna-Yoga des Vivekacūḍāmaṇi als Religionsersatz genutzt werden?
- Wenn Viveka zur bloßen Denkschulung genutzt wird, kann sie zur Machtsteigerung oder sogar zum Machtmissbrauch eingesetzt werden<sup>23</sup>?
- Ist es möglich, seinen eigenen Charakter nach einem Bausteinsystem zusammenzusetzen und sich mit Hilfe von Viveka weiterzuentwickeln?
- Können die Forderungen des Jñāna-Yoga, wie er im Vivekacūḍāmaṇi dargestellt ist, Allgemeingültigkeit haben und ein allgemeines Gesetz werden?
- Kann die normative Ethik, wie sie von der westlichen Philosophie verstanden wird, für die praktische Umsetzung des Advaita-Vedānta nützlich sein?

N. F. Bauer verneint es, denn das höhere Wissen (Parā-Vidyā) kann denjenigen Menschen nicht vermittelt werden, die das höhere Wissen nicht schon besitzen. (vgl. [Bau, S. 39])

Ich habe dafür argumentiert, dass Viveka (Unterscheidungs- Urteilsfähigkeit) die zu entwickelnde Haupteigenschaft nicht nur im Vivekacūḍāmaṇi ist, sondern auch in angepasster Form für die heutige Zeit wertvoll sein kann. Die zuerst genannte Anforderung des Jñāna-Yoga-Weges (Yoga des Wissens) ist Viveka. Viveka kann, ja muss in allen Lebenslagen eingesetzt werden, um Adhyāsa zu erkennen oder auch um die Denkbewegungen von der Gedankenstille in der Meditation unterscheiden zu können. Viveka wird eingesetzt,

---

<sup>23</sup>Das schon erwähnte davincizentrumnluebeck.de verspricht seinen Kunden und Kundinnen, dass sie „eine exklusive und eindeutige Positionierung in Ihren Märkten erreichen, in kurzer Zeit messbar mehr Umsatz, Marktanteile und Rendite erzielen“.

um Motive und Wünsche als Begründungen und Rechtfertigungen, für Handlungen zu erkennen und sie, wenn nötig, zu verändern. Puligandla<sup>24</sup> und Mohanty haben behauptet, dass die indische Philosophie eine soteriologische Kraft besitzt. Ich möchte dieser Behauptung zustimmen. Viveka, die Entscheidungsfähigkeit, gut genutzt, kann den Blick auf das Leben positiv verändern und Zufriedenheit und Lebensglück möglich machen.

---

<sup>24</sup>(Vgl. [S. XIII]Puligandla2)



# Kapitel 9

## Zusammenfassung

In meiner Arbeit habe ich den Jñāna-Yoga-Weg im Vivekacūḍāmaṇi vorgestellt. Dabei drehten sich meine Untersuchungen und meine Kritik um die populäre Rezeption dieses Lehrweges in Ost und West. Die zentrale Frage, die sich im Laufe der Arbeit herausstellte, lautete:

- Welche Eigenschaft des Jñāna-Yoga kann im heutigen Leben helfen, Entscheidungen zu treffen, die so objektiv, so rational, so realitätsbezogen wie möglich sein können?

Viveka, die Entscheidungsfähigkeit, wird diesem Anliegen gerecht. Mit Hilfe der Unterscheidungsfähigkeit und der kritischen Analyse habe ich im zweiten Kapitel die Beschreibung des historischen, philosophischen und kulturellen Hintergrunds des Vivekacūḍāmaṇi untersucht.

Von den Zielen des Vivekacūḍāmaṇi, die eine Zusammenfassung der Upaniṣads darstellen, habe ich Themen wie Wissen, Meditation und Befreiung ausgewählt. Meine sprachkritischen Anmerkungen im dritten Kapitel befassen sich mit Übertreibungen in der Wortwahl aus heutiger Sicht und mit fehlerhaften Übersetzungen. Ich hinterfrage, ob Übertreibungen wie ‘Geheimlehre’, ‘Adept’ oder ‘heilige Sprache’ nicht hinderlich für das Verständnis der indischen Philosophie sind, warum diese Übertreibungen das Bild der indischen Philosophie verzerren. Auch fehlerhafte Übersetzungen wie z. B. ‘Samādhī’ oder ‘Mokṣa’ entstehen leicht durch christlich beeinflusstes Denken, durch kulturelle Unterschiede oder durch mangelnde Landeskunde. Kritisches Hinterfragen, Zweifel, genaues Differenzieren, kurz rationales Nachdenken, Viveka, kommt hier zum Einsatz.

Im vierten Kapitel folgt ein kurzer Überblick über den Vivekacūḍāmaṇi und die möglichen Verständnisschwierigkeiten aus heutiger Sicht wie z. B. feh-

lende Kenntnis der Yamas und Niyamas aus den Sūtras des Patañjali, des Pranayamas, der Mantra- und Japa-Tradition oder des damaligen Lehrer-Schüler-Verhältnisses. Besonders wichtig im Jñāna-Yoga sind die geistigen und charakterlichen Eigenschaften eines Schülers oder einer Schülerin. Nicht die Handlung, sondern die innere Haltung soll beurteilt werden.

Es gibt keine literarischen Beweise, dass dem Vivekacūḍāmaṇi geistige Wegbereiter vorausgingen. Ich begründe eine pyramidenartige Darstellung und Auswahl von Wegbereitern. So habe ich mit der Pyramidenform die Stellung des Jñāna-Yoga vom Dhammapada, von der Bhagavad-Gītā und von den Yoga-Sūtras unterschieden. An der breiten Basis steht das Dhammapada mit einer Meditationsform für alle interessierten Menschen, die Spitze bildet der Jñāna-Yoga des Vivekacūḍāmaṇi, in dem intellektuell und rational denkende Menschen eine gegenstandslose Meditationsform finden.

Die pyramidenartige Darstellung der Wegbereiter bis zum Vivekacūḍāmaṇi habe ich entwickelt und ausgeformt, nicht aus historischer Sicht, sondern wegen der wachsenden, intellektuellen Anforderung, die im Jñāna-Yoga gipfelt. Diese Sicht ist neu und entspricht nicht der herkömmlichen Meinung.

Als Abschluss des fünften Kapitels folgen meine Eindrücke und Begegnungen im Jahre 2009 in Indien. Ich stellte dabei die Verflechtung von Religion und Philosophie im Denken von Hindus fest, mit denen ich in einem Gurukula (Lehrinstitut mit internatsähnlichem Aufenthalt) lebte. Anders und auf einer rein philosophischen Ebene gestalteten sich die Gespräche mit J. Grimes, der den Vivekacūḍāmaṇi als Philosoph und Indologe übersetzt hat. Wie tief das religiöse Leben der Hindus mit ihrem philosophischen Erbe verwachsen ist, wird besonders deutlich, wenn man eine gewisse Zeit nur mit Hindus lebt, mit ihnen diskutiert und sie beobachtet. Ich hatte diese Gelegenheit und konnte sie für das nächste Kapitel verwerten. Die Unterscheidung von Religion und Philosophie in der indischen Philosophie wird im sechsten Kapitel analysiert. Ich habe dazu zwei indische Philosophen, Mohanty und Puligandla, zu Worte kommen lassen. Das wichtigste Kriterium der Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie ist das Sakrale.

Im sechsten Kapitel habe ich westliche und indische Autoren aus der populären und wissenschaftlichen Literatur ausgewählt, die in ihren Buch- oder Kapiteltiteln das Wort 'Jñāna-Yoga' verwendeten. Unter dem gleichen Suchwort habe ich in Google und YouTube gesucht. Ich kam zu dem Schluss, dass außer bei Puligandla und Brown nicht zwischen Religion und Philosophie unterschieden wurde, sondern im Gegenteil das Religiöse durch Mantra, Japa,

Bhajan-Singen und Gebete stark hervorgehoben wurde. Einige Autoren waren Hatha-Yoga-Lehrer, andere vertraten Organisationen und Ashrams mit einem Sendungsbewusstsein. Ihre Werke sollen Orientierung und Hilfe zur Lebensbewältigung geben. Damit grenzen sie sich von wissenschaftlich und philosophisch interessierten Menschen ab.

Im siebten Kapitel habe ich die Unterscheidungsfähigkeit und Urteilstkraft in der Aufklärung mit der Unterscheidungsfähigkeit im Vivekacūḍāmaṇi verglichen. Dabei habe ich mich auf Wissen und Meditation konzentriert. Wie und wofür wird Wissen eingesetzt? Das Brahman-Wissen soll zur geistigen Freiheit und innerem Frieden führen. Die europäische Aufklärung kennt ähnliche Ziele wie die Aneignung von Wissen, die Unabhängigkeit vom religiösen Glauben, die Kritikfähigkeit und das vernünftige Urteilen. Jedoch gilt es, Unterschiede, die herausgearbeitet wurden, in einer tabellarischen Gegenüberstellung sichtbar zu machen. Ein wesentlicher Unterschied ist, dass der Jñāna-Yoga sich an individuell suchende Menschen mit hoher Motivation und Intelligenz richtet. Die Aufklärung hingegen will mit dem aufklärerischen Denken und Wissen breite Bevölkerungsschichten erreichen. Bildung und Wissen sollen nicht nur für alle Menschen möglich, sondern auch Pflicht sein.

Schließlich weise ich auf Widersprüchliches im Vivekacūḍāmaṇi hin, das aber nur widersprüchlich aus westlicher Sicht erscheint. Beim richtigen Analysieren der Brahman-Wirklichkeit wird die Fehlinterpretation richtig gestellt.

Im achten Kapitel arbeite ich heraus, dass die Erfahrung von Brahman und die Karma-Lehre unbedeutend sind. Auf das Ziel des Jñāna-Yoga-Weges, nämlich in der Meditation die Erfahrung von Frieden und innerer Freiheit durch das Zur-Ruhe-Kommen der Gedanken, habe ich meine Aufmerksamkeit nicht gerichtet, denn es ist ein multidisziplinäres Forschungsgebiet geworden. Mein Interesse galt Viveka, der Unterscheidungsfähigkeit, die notwendig für die Meditation und die geistige Freiheit ist. Unterscheiden können, was richtig oder falsch, gut oder böse ist, braucht es in allen Lebenssituationen. Im Gebrauch von Viveka, in den Gedankenbewegungen (mind) liegt nach meiner Analyse der Wert und die Nutzungsmöglichkeit des Jñāna-Yoga-Weges. Viveka bewusst und rational eingesetzt führt zu einem kontrollierten und konzentrierten Denken, in dem willentlich negative und zerstörerische Gedanken ausgeschaltet werden können. Viveka kann als entscheidender Schritt in die Gedankenstille der Meditation aber auch zur eigenen besseren Lebensgestaltung führen. Letzteres ist für alle Menschen möglich.





# Kapitel 10

## Anhang

### 10.1 Anhang zum Kapitel 2

#### Die Veden

Zu den 6 klassischen Systemen (Darśana) der Philosophie in Indien gehören neben Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā und Vedānta der Sāṃkhya<sup>1</sup> und der Yoga. Sāṃkhya und Yoga vertreten eine Zweiteilung der Welt, nämlich in Geist und Materie. Ihr Ziel ist, mit Hilfe von geistigen Übungen die Materie zu überwinden und dadurch Befreiung zu erlangen. Der Sāṃkhya und der Yoga haben alle indischen Systeme beeinflusst. (vgl. [Pul97, S. 119])

Das Yogagedankengut wurde in die Upaniṣads (Śvetāśvatara Up. II, 8 - 13) aufgenommen und in die philosophischen Lehren eingeflochten.

Holding the body steady with the three upper parts (chest, neck and head) erect, causing the senses and the mind to enter into the heart, the wise man should cross by the boat of Brahman all the streams which cause fear. ([Rad68, S. 720])

Die Bhagavad-Gītā, die auch als ‘Bhagavad-Gītā-Upaniṣad’ bezeichnet wird, ist ein berühmtes Beispiel für aufgenommene und verarbeitete Gedankenanstöße aus der Yogaphilosophie und den Upaniṣads. (vgl. [Rad82, Kap. 3 - 6])

Alle philosophischen Systeme, auch die Veden, wurden zuerst mündlich weitergegeben und in Form von rhythmischen Versen (Ślokaḥ) wiederholt und auswendig gelernt.

Die ältesten vedischen Texte, die Samhitās, bestehen aus vier Teilen:

---

<sup>1</sup>Dieses System zusammen mit dem Yoga hat die anderen Systeme stark beeinflusst. (vgl. [Fra53, S. 16])

1. Der Ṛgveda
2. Der Sāmaveda
3. Der Yajurveda
4. Der Atharvaveda

Diese im Hinduismus als ‘heilige Texte’ bezeichnete Schriften gelten als ewige von Zeit und Ort unabhängige Wahrheiten. (vgl. [Pul97, S. 211]) Sie enthalten Sprüche und Lobgesänge, die für die Riten und Zeremonien gebraucht wurden. Sie interessieren hier nicht weiter. Philosophisch relevant sind hingegen die Upaniṣads.

### **Brahman**

Brahman und Ātman sind dasselbe Substratum, derselbe Grundbaustein. Brahman ist Ursache des Weltalls und alles erfüllend [Huc07, S. 44], während Ātman das unvergängliche Selbst, das unsterbliche, transzendente Selbst [Huc07, S. 30] bedeutet. Ich zitiere aus dem Wörterbuch der indischen Philosophie von J. Grimes:

Brahman = the ultimate Reality: the ground of the universe: the Absolute. Advaita Vedānta says it is not possible to explain Brahman in words. It transcends all concepts and ideas and is therefore nīrguṇa - beyond conceptualization. It is declared to be the only Truth. [Joh96a, S. 96]

Der Vivekacūḍāmaṇi beschreibt an mehreren Stellen, was Brahman alles ist:

This entire universe, which appears to be of diverse forms through ignorance; is only the Absolute freed from all defective understanding. [Gri04, V. 229]

Brahman in den Upaniṣads wird so beschrieben:

The Upanishadic sages sometimes talk about Brahman as power. [Pul02, S. 32]

T. Vetter (vgl. [Vet79, S. 122]) versteht unter ‘Brahman’ eine geistige Weltursache.

Im Postal Vedānta Advanced Course aber auch im Vivekacūḍāmaṇi bei J. Grimes wird Brahman mit ‘substratum’ (Basis, Unterlage) bezeichnet.

Bereft of the conditionings of the microcosm and the macrocosm, the substratum of the jīva which is the Ātman and the substratum of the cosmos which is Brahman are identical: they are both the Sat-Cit-ānanda Principle. ([Chi77, S. 13, Les. 17])

In der indischen Philosophie wird Brahman als eigenschaftslos (nirguṇa) bezeichnet. Er kann daher nicht beschrieben werden. Trotzdem, zum besseren Verständnis für die damaligen Menschen, wurde Brahman beschrieben als nitya (unvergänglich), nirguṇa (ohne Eigenschaften), niṣkriya (nicht handelnd, nicht aktiv), nirvikalpa (ohne Denktivitäten, ohne Wünsche), nirvikara (ohne Veränderungen), nirmala (ohne Schmutz), nitya-mukta (unvergänglich frei), nirākāra (ohne Form).

Wie konnte das Unbeschreibbare mit Worten beschrieben werden? Brahman musste mit Hilfe von Eigenschaften beschrieben werden, Eigenschaften, die Menschen sich vorstellen konnten. Die Aussage, 'Brahman hat keine Eigenschaften' ist nach westlichem Verständnis paradox. Wenn Brahman keine Eigenschaften hat, wie es im Advaita-Vedānta behauptet wird, dann hat er zumindest die Eigenschaft, keine Eigenschaften zu haben. Aber die Eigenschaften sind in einer verneinenden Form angegeben, um die Unbeschreibbarkeit deutlich zu machen. Auch ist zweifelhaft, ob verneinte Eigenschaften Eigenschaften sind. Im Vivekacūḍāmaṇi geht es jedoch nicht um Spitzfindigkeiten, sondern darum, den Menschen die Unvorstellbarkeit eines Urprinzips oder eines Substrates, das allem Vorstellbaren als Basis dient, begreiflich zu machen.

Es soll noch kurz auf den Unterschied zwischen Brahman und Īśvara hingewiesen werden. Brahman ist nirguṇa, eigenschaftslos, Īśvara ist saguṇa, mit Eigenschaften und steht für die Verbindung zwischen dem abstrakten Brahman und der Welt der Phänomene. Īśvara löst sich auf, sobald Nirguṇa-Brahman verwirklicht ist. Īśvara ist nützlich auf dem Weg zur Brahman-Erkennntnis ([Ant60, S. 603]).

Eine weitere Bezeichnung von Brahman, die eine andere Interpretation zulässt, ist: 'Sat-Cit-Ānanda', was so viel wie 'Sein-Bewusstsein-Glückseligkeit' bedeutet. Puligandla bringt eine Nuance und Unterscheidung in die herkömmlichen Beschreibungen von Brahman:

Sat-Cit-Ānanda is most properly understood as description of one's experience of Brahman, not as description of Brahman itself. [Pul02, S. 67]

Diese Auslegung ist durchaus vorstellbar, denn die Erfahrung des Sich-Frei-Fühlens von dem täglichen Auf und Ab, den täglichen Schwierigkeiten, Nöten und Ängsten kann ein Gefühl von Glück, Gleichmut und Frieden hervorrufen. Frei-Sein von seelischen Lasten ist ein Zustand, der dem Zustand von Sat-Cit-Ānanda ähnelt, und dieser Zustand soll ja mit Mokṣa (Frei werden, Emanzipation, Befreiung, Frei-Sein von jeglicher Form von Unwissenheit) erreicht werden.

## 10.2 Anhang zum Kapitel 4

### Yamas und Niyamas

Die Yamas und Niyamas, Gebote des Zusammenlebens und der persönlichen Entwicklung (vgl. Patañjali, Yoga-Sūtras), werden im Vivekacūḍāmaṇi nur erwähnt und nicht ausführlich erklärt. Auch diese beiden Teile des Yogapfades des Patañjali sind für eine geistige Schulung Grundvoraussetzung, denn Eigenschaften wie Gewaltlosigkeit (Ahimsā)<sup>2</sup> oder ständige Weiterbildung und Lernen (Svādhyaya) oder auch das freiwillige Sich-Einschränken für ein höheres Ziel und die dafür freiwillig auferlegte Disziplin (Tapas)<sup>3</sup> machten die sattvische Persönlichkeit eines Schülers des höheren Wissens (Parā-Vidyā) aus.

### Körpersicht

Vage und unvollständig müssen für westliche Leser die Beschreibungen und Funktionen des menschlichen Körpers sein. Die Einteilung in einen grobstofflichen Körper (Sthūla Śarīra) und einen feinstofflichen Körper (Sūkṣma Śarīra), die von einem Kausalkörper (Kāraṇa Śarīra) beeinflusst werden, macht aber aus indischer Sicht Sinn, denn Absichten, Wünsche und Gefühle entstehen im Kausalkörper und beeinflussen direkt den grobstofflichen und feinstofflichen Körper und damit die Fähigkeit zu erkennen und rational zu denken. Anders gesagt, Gedanken, Absichten, Wünsche sowie geistige und körperliche Veranlagungen formen den Körper und die geistige Verfassung. Aus indischer Sicht entsteht Erkenntnis und Verständnis nicht nur durch das Wahrnehmen mit Hilfe der Sinnesorgane, sondern auch mit den inneren Möglichkeiten der Erinnerung, des Intellektes und der inneren Neigungen. Aus medizinischen und psychologischen Forschungen ist es heute bekannt,

---

<sup>2</sup>Gewaltlosigkeit umfasst das Nicht-Schaden in Gedanken, Worten und Taten. (vgl. [S. 167] Hiriyanṇa)

<sup>3</sup>Eine unpassende Übersetzung für das Wort 'Tapas' ist 'Askese'. Es erinnert an ein christliches Vokabular.

dass Stress, Angst und Sorgen dazu führen, Muskeln zu verhärten, Körperhaltungen und Gesichtszüge zu verändern. So stark kann die negative Kraft der Gedanken sein, die den Körper und seine Funktionen beeinflussen, ebenso kann die innere, die geistige Haltung eines Menschen Körperhaltung und Gesichtsausdruck beeinflussen. Das Zusammenspiel und die Abhängigkeit innerer, psychischer Vorgänge und äußerer Ausdrucksweisen eines Menschen sind im indischen Bewusstsein stärker verwurzelt als im westlichen Denken.

### **Auffassungen von Psyche**

Eine knappe Aufzählung der verschiedenen Funktionen und Namen der Psyche (Denkapparat) sei hier gegeben:

1. Manas - Hin- und Herschwanken der Gedanken bis zu einer Entscheidung (z. B. soll ich oder soll ich nicht diese Arbeit verrichten?).

According to different functions, the inner organ is known as the mind, the intellect, the ego and the conscious awareness. The mind is responsible for thinking. The intellect determines, doubts, and imagines in various ways as well as apprehends the real nature of a thing. [Gri04, V. 95]

2. Buddhi - Gedanken, eine Entscheidung betreffend, der Intellekt, das logische Denken und Schließen, rationales Denken, das Gewissen. [Gri04, V. 95]
3. Citta - Erinnerung ([Gri04, V. 95])
4. Ahaṅkāra - Ich-Gedanke, Ego, ICH bin hier, das ist MEIN.
5. Vāsanā - Tendenzen, Neigungen, Dispositionen, Veranlagungen, aber auch Gefühle der Vorfriede, der Erwartung und des Glückes.

### **Karma und Wiedergeburt**

Zum Aparā-Vidyā (dem niederen, allgemeinen Wissen) eines Schülers zählten die Veden, Upaniṣads, Brahma-Sutras, die Bhagavad-Gītā und die Lehre von Karma und Saṃsāra (der ewige Kreislauf der Wiedergeburten). Aus diesen Schriften war bekannt, dass gute Taten ein Karma verbessern und schlechte Taten ungünstige Lebensbedingungen in diesem oder einem nächsten Leben nach sich zogen. Anstrengungen in diese Richtung, etwa in Form von Spenden geben, Gebete verrichten und die Regeln des Zusammenlebens befolgen, wurden bewusst, ja fast berechnend, gemacht. Auch Īśvara, der Schöpfergott, hielt im Hinblick auf die Folgen des Karma einen wichtigen Platz in ihrem Denken, weil er mit dem Karmagesetz in Verbindung gebracht werden konnte.

Ein durch Opfergaben positiv gestimmter  $\bar{I}\acute{s}$ vara, so glaubten viele Menschen damals, konnte dazu beitragen, dass die Folgen des Karma<sup>4</sup> für einen Menschen milder ausfielen. Śaṅkara kritisierte dieses Denken. (vgl. [Gri04, V. 13])

Die Karma-Lehre unterscheidet zwei Arten von Handlungsergebnissen. Ich betrachte in dieser Arbeit besonders die oben angeführte Erklärung ‘mental action’ (vgl. [Joh96a, S. 197]). Es gibt die *Drṣṭa-phala*, die sichtbaren Früchte einer guten oder schlechten Tat, z. B. das Nichtbeachten von *Ahimsā*. Es gibt aber auch die *Adṛṣṭa-phala*, die unsichtbaren positiven oder negativen Früchte einer Tat. Sie sind viel zahlreicher, denn zu ihnen zählen alle positiven und negativen Gedanken<sup>5</sup> Absichten und Gefühle, die einer Handlung vorausgehen oder sie begleiten. Die Karma-Lehre enthält aber auch eine Art *Parā*-Wissen (höheres Wissen, allerdings nicht im Sinne von *Brahma-Vidyā*), von dem nur wenige Menschen wussten. Jede hässliche, liebevolle, wohlwollende oder neidvolle Gemütsregung vor oder während einer Handlung wird als *Adṛṣṭa-phala* auf einem unsichtbaren ‘Karma-Speicher’ aufbewahrt. So etwas konnten sich die Menschen damals recht gut bildlich vorstellen. Was in der Öffentlichkeit als eine gute Handlung beurteilt wird, ist im Bewusstsein einer handelnden Person vielleicht von negativen, Hass erfüllten Gedanken begleitet. In einem solchen Fall wird auch dieses Negativum zu *Adṛṣṭa-phala*. Das Wissen um die unsichtbaren Folgen für die Menschen sollte sich der Schüler im Laufe seines Lernweges aneignen. (vgl. [Gri04, V. 447, V. 454]) Der *Vivekacūḍāmaṇi* weist nur indirekt auf die sichtbaren und unsichtbaren Früchte von Nicht-Wissen und Wissen hin. Mit der Forderung nach *Vairāgya* (uneigennütziges Handeln, nicht auf die Folgen, den persönlichen Vorteil, der Handlung achten) können unsichtbare negative Gedanken beeinflusst werden. Um diese rationale Beeinflussung vollziehen zu können, muss *Viveka*, die Unterscheidungsfähigkeit eingesetzt werden. Mit ihrer Hilfe ist es erst einmal möglich, Motive, Gedanken, Absichten und Wünsche zu erkennen und einzuordnen. Das ist in sich schon eine intellektuelle Anstrengung. Das Wissen um die unsichtbaren Folgen von Gedanken und Gemütsregungen sollte Haltungen und Handlungen eines Menschen positiv verändern. Er oder sie wird sich eher und schneller vom egoistischen Besitz- und Machtstreben abwenden.

Den *Rṣis* (Rishis) und Śaṅkara ging es nicht um einen wissenschaftlichen Beweis dieser karmischen Vorgänge, sondern sie dienten der moralischen Läuterung, der Achtsamkeit, vielleicht sogar als Abschreckungsmittel, um die

---

<sup>4</sup>vgl. Kap. 8.2.2, Raynal und Diderot sowie E. Deutsch

<sup>5</sup>Jedes Ereignis, ob Gedanke, Wort oder Tat wird zum Gesetz von Karma gerechnet und hat Folgen. (vgl. [Pul97, S. 53])

Menschen hellhörig und sensibel für ihre versteckten Gedanken zu machen und um vielleicht damit zerstörerische Handlungen zu verhindern. Für E. Deutsch ist Karma im Advaita-Vedānta eine „convenient fiction“, eine Theorie, die nicht beweisbar aber nützlich ist. (vgl. [S. 69] Deutsch)

The fruit of knowledge will be a turning away from what is unreal. Turning towards something is the fruit of ignorance. This distinction between one who knows and one who does not know is observed in the case of a mirage, and so on. Otherwise, how will the tangible fruit of one who knows be able to be withdrawn from the real? ([Rad68, V. 423])

Die Gedankenlenkung ist ein Teil des Karma-Saṃsāra-Wissens, das den wenigsten Menschen bekannt war. Auch heute ist die Gedankenreinigung und Gedankenkontrolle nicht allgemein bekannt. Diese Disziplin des Geistes gehört zwar nicht zum Parā-Wissen, sie ist aber ein notwendiger Meilenstein für das Still-Werden und die Erfahrung von Brahman. Für Menschen heute könnte die Analyse und das Richten der Gedanken ebenfalls von Interesse sein und könnte wiederum eine Bereicherung und ein Denkanstoß aus der indischen Philosophie bilden.

Parā-Wissen gleicht einem Eisberg, der 9/10tel seiner Eismasse unsichtbar in den Wassern verbirgt und für das normale Auge nicht sichtbar ist. „Im Vedānta steht hinter jedem Wort ein verstecktes oder symbolisches Wissen“<sup>6</sup>. Parā-Vidyā in Bezug auf die Karma-Lehre bedeutet im Vivekacūḍāmaṇi das Wissen um die Gedankenreinigung sowie das Wissen und die Praxis der Meditation, die als Mittel zur Erkenntnis von Brahman dienen.

### Vairagya

Eine Handlung wird von Außenstehenden, von dem Handelnden selbst und von den Betroffenen beurteilt. Die Handlung wird als gut/schlecht oder nützlich/schädlich für die Betroffenen angesehen. Die Früchte der Handlung (phala), die man sehen kann, zählen zum Dṛṣṭa-Karma, dem sichtbaren Karma<sup>7</sup>. Daneben gibt es die unsichtbaren Früchte oder Beurteilungen einer Handlung. Wie kommen sie zustande, wie werden sie verursacht?

Adṛṣṭa is the unseen principle of the nature of religious merit or demerit. ([Rad60, S. 421])

---

<sup>6</sup>Private Mitteilung von der indischen Professorin, Frau Niloofer Giri an mich (Mai 2009)

<sup>7</sup>Karma und Saṃsāra (Wiedergeburt in diese Welt) können einfach als Nützlichkeit, Fiktion oder Notwendigkeit betrachtet werden, um Menschen für ein moralisches Leben zu gewinnen. ([Deu69, S. 55-79])



Adṛṣṭa - the unseen accumulation of merit and demerit [...]. ([Rad60, S. 374])

Adṛṣṭa-Karma, die unsichtbaren Früchte, das sind die eine Handlung umgebenden Gedanken und Gefühle, sollen durch Vairāgya beeinflusst werden. Damit ist gemeint, dass der Denker und Handelnde seine Gedankenbewegungen auf Egoismus und Machtstreben hin kontrolliert und immer wieder bestrebt ist, die negativen sichtbaren und unsichtbaren Karma-Früchte der eigenen Gedanken, Motive und Gefühle zu meiden. Jede nützliche, wohlwollende Handlung - die schlechten Handlungen werden von vornherein ausgeschlossen – muss auf die begleitenden Gedanken hin geprüft werden. Auch die Folgen einer Handlung sollen für den Handelnden unwichtig sein. Ein Beispiel soll das erläutern: Ich gebe einem Bettler Geld, damit er sich Essen kaufen kann. Dieser kauft sich aber Alkohol und schadet sich selbst noch mehr. Ich kann mich nun über dieses selbstzerstörerische Verhalten des Bettlers ärgern, ich kann seine Handlung mit Gleichmut betrachten, oder ich kann ihn beschimpfen oder noch etwas ganz anderes tun. Das einzig richtige nach dem Vedānta ist, Gleichmut zu bewahren und nicht die Folgen der Handlung für den Bettler zu betrachten. Jede Form von Genugtuung, Freude über den Erfolg, Erwartung von Dank, Anerkennung, Lob, Lohn oder Ärger und Wut sollen bedeutungslos sein. Nicht etwa, dass diese Gedanken und Gefühle unterdrückt werden sollen, das wäre ein falsches Verständnis von Vairāgya, aber sie sollen als unbeachtet beiseite gelegt werden.

The culmination of detachment is when residual impressions no longer become excited in regard to objects of enjoyment. The supreme limit of knowledge is the non-arisal of the sense of „I“. The limit of the withdrawal of the sense organs is when the mental modifications, which have ceased to arise, emerge no more. ([Gri04, V. 425])

Ein weiteres Beispiel aus unserer Zeit soll das verdeutlichen: Ein reicher Mann spendet Geld für den Bau einer Schule. Das ist an sich eine gute Sache. Dieser Mann sollte aber darauf verzichten, dass die Schule seinen Namen trägt, denn er wäre vielleicht immer wieder stolz auf seine großzügige Spende. Er würde vielleicht immer wieder mit einer großen Lobrede geehrt werden, was sein Ego aufblähen würde, oder er käme immer wieder in die Versuchung, all seinen Freunden von dieser großzügigen Tat zu erzählen. Im umgekehrten Fall sollte er nicht betrübt sein, wenn diese Schule durch eine schlechte Schulleitung nicht erfolgreich wäre.

Noch ein Beispiel: Ein schreiender, lästiger Bettler bekommt eine großzügige Summe Geld in seine Schale geworfen. Aus Großzügigkeit oder um den Bett-

ler zum Schweigen zu bringen? Die begleitenden Gedanken und Motive sind auch hier entscheidend.

Gedanken, Gefühle, Motivationen, die eine Handlung begleiten oder ihr vorausgehen, werden beurteilt. Von wem? von Karma, der unbestechlichen, unpersönlichen und gerechten Institution, die allen Menschen im indischen Lebensraum, aber auch in der westlichen Welt bekannt ist. Ob es Karma gibt oder nicht, kann hier nicht bewiesen oder widerlegt werden, ebenso kann nicht bewiesen werden, ob es überhaupt diese unsichtbaren Früchte gibt. Aber zum Nachdenken und Überprüfen der eigenen Gedankenproduktion regt die Einteilung in sichtbare und unsichtbare Früchte jedenfalls an. Soll Mind (die Gedankenwelt) den Menschen lenken, mit ungewollten Gedankenwiederholungen von eigentlichen Zielen ablenken, oder soll Mind dem Gebrauch der Vernunft und den vernünftigen Entscheidungen dienen? Hier ergibt sich für suchende Menschen ein reiches Übungsfeld, ohne dabei die Psychologie zu Hilfe nehmen zu müssen.

## 10.3 Anhang zum Kapitel 7

### Ibn Tufail

Ich wende mich jetzt einem muslimischen Autor zu, Ibn Tufail, der im 12. Jahrhundert in Spanien und Nordafrika lebte (geb. 1110 in Andalusien, gest. 1185 in Marokko).

Sein „philosophischer Inselroman“ mit dem Titel „Der Philosoph als Autodidakt Hayy ibn Yaqzān“ war zur Zeit der Aufklärung ein geschätztes Werk. In diesem Roman wird unter anderem gezeigt, wie wichtig der Wissenserwerb für die geistige Freiheit ist. Er wurde im Europa des 18. Jahrhundert, d. h. in der Aufklärungszeit als Mittel für materielle und intellektuelle Freiheit gesehen. Auch der *Vivekacūḍāmaṇi* des 8. Jahrhunderts in Indien zeigte, wie wichtig der Wissenserwerb für die intellektuelle Freiheit ist. Daher bildet dieser Phantasie- und Lehr-Roman eine interessante Verbindung zwischen der Aufklärung einerseits und der östlichen Philosophie andererseits, ohne dass allerdings, vermute ich, Ibn Tufail den *Vivekacūḍāmaṇi* kannte.

Ibn Tufail, der Autor, wirkte als Arzt im Marrakesh des 12. Jahrhunderts, verfasste Gedichte und das oben genannte philosophische Hauptwerk in arabischer Sprache. Der Romanheld, Hayy Ibn Yaqzān, lebt auf einer einsamen Insel, bildet sich selbständig, wächst ohne menschlichen Kontakt auf. Der einzige nähere Kontakt mit einem lebenden Wesen ist eine Gazelle, von der

er genährt und aufgezogen wird. Er lernt, selbständig zu handeln, sich am Leben zu erhalten, Beobachtungen und Analogieschlüsse zu vollziehen. Mit fortschreitendem Alter erkennt er, dass alles eine Ursache oder einen Urheber haben muss, und dass alle Körper, die Sterne und das ganze All, endlich und der Zeit unterworfen sind. Weiterhin lernt und reflektiert er über die Ähnlichkeit von Gott und dem eigenen Wesen und kommt zu dem Schluss, dass die Meditation und Schau Gottes zusammenhängen mit dem Erkennenden, dem Erkannten und der Erkenntnis.

In dem Roman ist die Rede von ‘Gott’, ohne dass genau beschrieben wird, welche Eigenschaften Gott hat. Im Laufe der Lektüre wird erkennbar, dass es sich meistens um einen persönlichen Gott handelt, in diesem Fall ist es Allah, denn der Roman spielt in einem muslimischen Kulturkreis mit dem Einfluss des Sufismus. Manchmal wird das Göttliche als ‘Urprinzip’ bezeichnet, das ‘das Notwendig-Seiende’ genannt wird.

Durch Zufall treffen Hayy und der meditativ veranlagte Absāl aufeinander. Nachdem Hayy von Absāl sprechen gelernt hat, kehren beide auf die benachbarte und bewohnte Insel zurück, um den Menschen dort die verborgene Wahrheit zu lehren. Sie kann nur durch anstrengendes Nachdenken und Meditieren erfahrbar gemacht werden. Alle Menschen, die ernsthaft diese Wahrheit suchen, können in den Genuss dieses Wissens und dieser Erfahrung gelangen, vorausgesetzt, sie vertiefen sich in Nachdenken und Meditieren. Zu ihrer grossen Enttäuschung stellen die beiden Männer fest, dass die Menschen von ihrer natürlichen Veranlagung her den beiden in ihren geistigen Anstrengungen nicht folgen können. Enttäuscht kehren sie auf die einsame Insel zurück. Sie haben erkannt, dass nur wenige Menschen die tiefe Wahrheit begreifen können und wollen. Auf der sonst menschenleeren Insel verbringen sie den Rest ihres Lebens in der Versenkung, Meditation, Anbetung und Gottesschau.

Mit dem Vivekacūḍāmaṇi und seinen Schwerpunkten aus der Sicht der Gegenwart bringe ich drei Ideen dieses Werkes in Verbindung. Zuerst jedoch einige Anmerkungen,, worauf ich nicht näher eingehe:

Ich kritisiere Ibn Tufails Werk nicht wegen der Vermischung von Religion und Philosophie, wie ich es bei anderen Werken getan habe. In dem philosophischen Inselroman wird beides miteinander verbunden. Das Religiöse, das Mystische und der Einfluss des Sufismus sind sichtbar.

Ich kritisiere auch nicht die Unglaubwürdigkeit, dass ein Kleinkind ohne Zu-

neigung eines Mitmenschen überleben oder ohne Sprache Denkfähigkeit entwickeln kann. Der Staufenkönig Friedrich II hat in Sizilien in einem Experiment beweisen lassen, dass Menschenkinder ohne Zuneigung und Fürsorge eines anderen Menschen trotz ausreichender Nahrung nicht überleben können<sup>8</sup>. Somit wäre Hayy ibn Yaqzān nicht lebensfähig gewesen.

Schließlich kritisiere ich nicht die blumige Sprache, die sich auch in der Übersetzung aus dem Arabischen in der deutschen Sprache niederschlägt.

Doch nun zurück zu den drei Ideen in Verbindung mit dem Vivekacūḍāmaṇi:

- Das wissenschaftliche Hinterfragen und Untersuchen.
- Die Suche nach einer ersten, ewigen, vollkommenen Ursache oder einem Notwendig-Seienden (so lautet die Übersetzung aus dem Arabischen).
- Die gemeinsame Erkenntnis, dass sich nicht viele Menschen der ‘Schau’ (Ibn Tufails Bezeichnung für eine meditative Versenkung) oder der Meditation (Nididhyāsana im Vivekacūḍāmaṇi) derart konzentriert hingeben können.

Werden beide Werke auf wissenschaftliches Fragen und Untersuchen sowie auf die erste Ursache hin untersucht, so kann Gemeinsames aber auch Unterschiedliches festgestellt werden.

Hayy und Absāl müssen schmerzhaft feststellen, dass nur wenige Menschen eine rigorose geistige Disziplin befolgen können<sup>9</sup>. Hayys Freund Salāmān zog das unbeschwerte Leben vor. Der Vivekacūḍāmaṇi vertritt eine ähnliche Beschränkung in der Anzahl von Menschen, die sich für eine strikte Disziplin in der Lebensführung entscheiden. Dort besteht die Auslese durch die Eigenschaften, wie Brahmane, männlich, reifen Alters und gebildet.

Gemeinsames besteht in der Intensität des Fragens, Nachdenkens und Forschens nach Ursachen im Inselroman sowie im Vivekacūḍāmaṇi unter den Bezeichnungen Śravaṇa, Manana, Viveka und Vicāra. Der Gebrauch der eigenen Vernunft wird stark unterstrichen, damit der Mensch den Glauben an religiöses Schrifttum und Interpretationen nicht braucht. Jedoch lernt und denkt Hayy ohne menschliche Sprache, Schrift und Lehrer, was aus heutiger wissenschaftlicher Sicht unmöglich ist<sup>10</sup>, aber als Theorie hier akzeptiert

---

<sup>8</sup>[Hrs72, S. 9]

<sup>9</sup>vgl. Kap. 5, die Pyramide

<sup>10</sup>vgl. das Experiment des Staufenkönigs Friedrich II.

werden soll, denn es geht mir nicht um die praktischen Möglichkeiten des Lernens, sondern um den Willen, das innere Bedürfnis, Wissen zu erwerben, die Wissbegierde, durch welche selbständiges Denken erreicht werden kann. Beide, der Autodidakt und der Śiṣya (Schüler) erkennen, dass Wissenserwerb (für den Advaitin Aparā-Vidyā) nicht das Ende einer geistigen Suche ist, sondern in Meditation als ‘Schau’ für Hayy ibn Yaqzān oder als Nididhyāsana einmünden soll. Die erste Ursache wird in der Übersetzung aus dem Arabischen als ‘Gott’ bezeichnet, manchmal auch als personifiziertes Wesen, manchmal als abstraktes Prinzip mit dem Namen ‘Notwendig-Seiendes’ übersetzt. Es fehlen jedoch genaue Unterscheidungen zwischen ‘Gott’ und ‘Notwendig-Seiendem’. Demgegenüber ist die Unterscheidung zwischen Brahman und Íśvāra sowie Parā und Aparā-Wissen klarer beschrieben. Jedoch ist für beide Autoren die erste Ursache ewig, unerschaffen, vollkommen und immateriell.

Ibn Tufail beschreibt dieses Prinzip als Intellekt (‘aql), Denkendes (‘āquil) und Gedachtes (ma‘qūl). Durch die Dreiteilung bewegt sich Ibn Tufail im philosophischen Denken. Śaṅkara hingegen überschreitet die Philosophie mit Nididhyāsana und tritt in den intuitiven, nicht mehr philosophischen Raum, in dem es keine Dreiteilung mehr gibt. Hier ist ein großer Unterschied festzustellen, auch wenn der Sufi-Einfluss mit der Schau des Göttlichen intuitive Elemente in sich trägt – ähnlich der vedantischen Meditation. Hayy Ibn Yaqzān löst die Trennung zwischen dem Meditierenden und dem Geschauten auf andere Art auf, und zwar durch tiefes Schweigen. Im Schweigen der Gedanken geht der Meditierende in Gott auf, im Gebet besteht noch die Trennung von Subjekt und Objekt.

Der Zustand von Nirbija- oder Nirvikalpa-Samādhī, in den die indische Meditation münden soll, bedeutet eine Versenkung ohne Bilder, Vorstellungen, Gefühle, Gedanken, also einfach Versenkung ohne Subjekt, Objekt und die Relation dazu, während die Sufi-Meditation des Ibn Tufail ein Schauen und Beten bedeutet, und das heisst Subjekt, der Denker, Objekt, das Gedachte und das Denken, die Relation, werden beibehalten. Erst im tiefen Schweigen des Sufi-Meditierenden und in dem willentlichen Stille-Halten der Gedanken in Nididhyāsana gleichen sich beide Bemühungen.

So blieb Absāl auf jener Insel, um Gott – mächtig und erhaben ist er – anzubeten, zu verherrlichen, zu verehren und seiner schönsten Namen und seiner erhabenen Attribute zu gedenken [...]. ([Tuf04, S. 101])

Durch den Einfluss der Sufi und der jüdischen Kabbala sowie der spanisch-muslimischen Philosophen Fārābī versteht Ibn Tufail die Welt folgendermaßen:

- Ein oberstes Prinzip pflanzt sich sozusagen fort in immer dichtere, konkretere Schichten bis hin zu Formen und dann zum Konkreten in dieser Welt.
- Der Weg geht vom Gedachten, vom Ersten Seienden, von der ersten Ursache ([Tuf04, S. XXII]) zur Form in der Welt, man könnte sagen vom Geistigen zum Materiellen, vom Abstrakten zum Konkreten.
- Im Inselroman verläuft der Weg vom Geistigen zum Materiellen .

Ganz in die entgegengesetzte Richtung weist der *Vivekacūḍāmaṇi*.

- Hier sollen die konkreten, in der Welt befindlichen Dinge, Handlungen, Gefühle von den hinderlichen Überlagerungen (*Adhyāsa*) befreit werden, um zum Urprinzip , zum Substratum, vorzudringen.
- Der Weg verläuft im *Vivekacūḍāmaṇi* von der Vielheit zur Einheit.

In Ibn Tufails Inselroman ist der Gottesbegriff unklar, die Beziehung und Liebe zwischen Mensch und Gott werden beschrieben ([Tuf04, S. LIV]) und das Weiterbestehen in Gott oder nach dem Tode. Wiederum kommt hier der Sufi-Einfluss zum Vorschein. Es wird von Gebet, von der Gegenwart Gottes geschrieben, sodass keine eindeutige Trennung zwischen Philosophie und Religion besteht.

### Schlussbetrachtungen

Hayy Ibn Yaqzān und der Schüler des *Vivekacūḍāmaṇi* durchlaufen eine geistige Entwicklung, in der Viveka als Unterscheidungsfähigkeit und Urteilsfähigkeit nicht nur gebraucht, sondern bis zur höchst möglichen Stufe entwickelt wird. Beide Männer werden von Wissbegierde und Forscherdrang getrieben und begeben sich auf eine ganz persönliche Suche. Sie erkennen, dass es für ihr Dasein eine Ursache, ein Urprinzip geben muss, welches sie erfahren möchten. Hier beginnt der große Unterschied zwischen beiden Werken, denn die muslimisch-sufische Versenkung ist eine Form der Anbetung eines übermächtigen Wesens. Auch in der tiefsten Versenkung im Gebet bleiben Bilder, Gefühle oder die Erkenntnis eines Gottes bestehen, bis das Schweigen eintritt. Hingegen bewegt sich die Meditation im Advaita-Vedānta nicht etwa in einer langweiligen Leere, sondern in einem Nicht-Getrennt-Sein von Brahman und dem Meditierenden, und die Existenz eines Gottes ist unbedeutend.

## 10.4 Anhang zum Kapitel 8

### Vorgänge im Gehirn

Das Gehirn ist ein Organ, in dem Intuitionen, Wünsche oder Gedanken entstehen.

### Neurologie

Die Neurologie untersucht, wo und wie im Gehirn Gedanken und Gefühle in Verbindung mit welchen physischen Impulsen entstehen. Die Intuition, durch die Gedankenprozesse entstehen, ist für diese Disziplin weniger interessant. Um so bedeutender sind sie für Viveka. Auch die Effizienzsteigerung der Vernunft und des Denkens, um kommerzielle Vorteile zu erreichen, erregen die Aufmerksamkeit vieler Forscher. Diese Bemühungen sind nach außen gerichtete Ziele, die den Bemühungen des Vivekacūdāmaṇi entgegen stehen, denn mit Effizienzsteigerung im intellektuellen Denken für wirtschaftliche oder industrielle Bereiche können Glück und innerer Friede selten erreicht werden. (vgl. [Gri04, V. 420])

### Physische Veränderungen im Gehirn

Die chemischen und neurologischen Aktivitäten im Gehirn, die durch gelenkte und konzentrierte Denkbewegungen verursacht werden, rufen verstärkte Gamma-Wellen in präfrontalen Regionen des Cortex hervor (vgl. [Aam09, S. 255]). Gedankliche Anstrengungen (z. B. um unerwünschte Gedanken beiseite zu schieben, zu ersetzen oder abzulenken), führen zu einem mehr oder weniger grossen Erfolg der Gedankenbeherrschung. Sie bewirken durch das Gefühl des Erfolges eine Ausschüttung von Dopaminen, Glückshormonen, die ein Gefühl von Glück, Frieden und Wohlbefinden verursachen (vgl. [Aam09, S. 167]). Deshalb wird immer wieder das Beobachten, Analysieren und schließlich zum Üben in dieser Form der Konzentration ermutigt. Werden die Gedanken ruhiger, frei von aufpeitschenden Emotionen, entsteht ein Gefühl der Ruhe und Friedfertigkeit. Das kann über Gehirnelektroden festgestellt und gemessen werden. Ein Gehirn mit diesen Gammawellen ermöglicht ein Gefühl von Stress- und Angstfreiheit. Es lohnt sich schon aus medizinischer Sicht, die Anstrengung des Zur-Ruhe-Bringens der Gedanken zu üben. Die Londoner Neuropsychologin Nilli Lavie (vgl. [Kle06, S. 241]) wies folgendes nach: Die erhöhte Konzentration auf ein bestimmtes Objekt verhindert das Aufnehmen und Eindringen störender Reize in das Bewusstsein. Die Anstrengung und die Konzentration, unerwünschte Gedanken zu vermeiden, entspricht der Konzentration auf ein Objekt und dem Nichtwahrnehmen störender Reize bzw. störender Gedanken. Sich willentlich fokussieren oder konzentrieren ist zwar schwierig, schreibt S. Klein (S. 242), aber Sorgen können dadurch unwesent-

lich werden, und dank Dopaminausschüttung wandelt sich diese Aufmerksamkeitsanstrengung in ein Wohlbefinden<sup>11</sup>.

Der Mensch, der durch Viveka merkt, dass er oder sie in Denkrinnen, wiederholtem Denken an unangenehme Situationen oder Unglücklich-Sein festhängt, begreift und spürt sogar körperlich, dass diese Gedankenwiederholungen Kraft und Nerven beanspruchen. Es könnte also klüger sein und die psychische Gesundheit stärken, ihnen nicht nachzuhängen und ein Nicht-daran-Denken zur inneren Beruhigung hervorzurufen.

It should be remembered that freedom is essentially a spiritual quality. It is one's state of mind, the state of one's inner life. To say „I am free“ requires a lot of inner development. ([Ran08, S. 175])

---

<sup>11</sup>Ulrich Schnabel berichtet in 2006 Geowissen 43 über Forschungen zu Meditation und Gedankenstille.





# Literaturverzeichnis

- [Aam09] Sandra Aamodt. *Welcome to your Brain*. C. H. Beck, München, 2009.
- [Aiv07] Omraam Mikhael Aivanhov. *Jnani - Erkenne dich selbst*. Prosveta-Verlag, Rottweil, 2007.
- [Ama] Anand Amaladass. Philosophische trends des 20. jahrhunderts in indien. Polylog10,.
- [Amm05] Hrg. Erich Ammereller. *Rationale Motivation*. Mentis Verlag, Paderborn, 2005.
- [Ant60] W. R. Antarkar. *Sankara-Vijayas*. W. R. Antarkar Verlag, Poona, 1960.
- [Atm03] Swami Atmananda. *All you wanted to know about Jnana Yoga*. Sterling Publishers Ltd., New Delhi, 2003.
- [Aur72] Sri Aurobindo. *Die Synthese des Yoga*. Hinder und Deelmann, Bellnhausen über Gladenbach, Hessen, 1972.
- [Bab98] Sathya Sai Baba. *Strom der Erkenntnis, Jnana Vahini*. Sathya Sai Vereinigung e. V., Dietzenbach, 1998.
- [Bah96] Hrsg. Ehrhard Bahr. *Was ist Aufklärung*. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1996.
- [Bai98] Karl Baier. *Yoga auf dem Weg nach Westen*. Königshausen und Neumann, Würzburg, 1998.
- [Bai09] Karl Baier. *Meditation und Moderne Band II*. Königshausen und Neumann, Würzburg, 2009.
- [Bau] Nancy F. Bauer. Advaita vedānta and contemporary western ethics. p. 36. *Philosophy East and West*, 37:1.

- [Ben96] Jeremy Bentham. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Clarendon Press, Oxford, 1996.
- [Ben03] Bennett. *Philosophical foundation of Neuroscience*. Blackwell Publishing, Malden, USA, 2003.
- [Böh96] Arno Böhler. *Das Gedächtnis der Zukunft*. Passagen Verlag, Wien, 1996.
- [Bhi84] Bhikkhubodhi. *The Noble Eightfold Path*. Buddhist Society, Kandy, Sri Lanka, 1984.
- [Bit21] Theodor Bitterauf. *Geschichte der französischen Revolution*. B. G. Teubner, Leipzig, 1921.
- [Bol J] Bernhard Bolzano. *Paradoxien in der Politik - aus Bolzanos Nachlass, Hrsg. v. Wilhelm Stähler*. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W., o. J.
- [Bra87] Alfred Brauchle. *Hypnose und Autosuggestion*. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1987.
- [Bro58] D. Mackenzie Brown. The philosophy of bal bangadhar tilak. *Journal of Asian Studies*, 17;2, p. 197, 1958.
- [Bro69] Richard Brooks. The meaning of ‘real’ in advaita vedanta, 1969.
- [Cem] Ceming. Hinduismus: Auf dem weg vom universalismus zum fundamentalismus. Polylog12.
- [Chi77] Chinmayananda. *Talks on Sankara’s Vivekachudamani*. Central Chinmaya Mission Trust, Bombay, Indien, 1977.
- [Deu17] Paul Deussen. *Vedanta, Platon und Kant*. Verlag des Volksbildungshauses Wiener Urania, Wien, 1917.
- [Deu69] Eliot Deutsch. *Advaita Vedānta*. East-West Center Press, Honolulu, 1969.
- [Devpr] N. K. Devaraja. Contemporary relevance of advaita vedanta, p. 129. *Philosophy East and West*, 20:2, 1970:Apr.
- [ea78] Ben-Ami Scharfstein et a. *Philosophy East/Philosophy West*. Basil Blackwell, Oxford, 1978.

- [Edi03] Jan Whicher Editor. *Yoga the Indian Tradition*. RoutledgeCurzon, London, 2003.
- [For02] Thomas A. Forsthoefel. *Knowing Beyond Knowledge*. Ashgate, Aldershot, England, 2002.
- [Fou08] Chinmaya International Foundation. *Advanced Postal Vedanta Course*. CIF, Veliyanad, Ernakulam District, 2008.
- [Fou09] Chinmaya International Foundation. *Ādi Śāṅkara Nilayam*. CIF, Veliyanad, Ernakulam District, 2009.
- [Fra53] Erich Frauwallner. *Geschichte der indischen Philosophie*. Otto Müller Verlag, Salzburg, 1953.
- [Fra85] William K. Frankena. *Analytische Ethik*. dtv, München, 1985.
- [Goe] Johann Wolfgang Goethe. *Faust I*. Hyperion-Verlag, Freiburg im Breisgau.
- [Goe99] S. N. Goenka. *Discourses on Satipatthana Sutta*. Vipassana Research Institute, Igatpuri, Indien, 1999.
- [Gos79] Satsvarupa Dasa Gosvami. *Die vedische Literatur*. The Bhaktivedanta Book Trust, Gütersloh, 1979.
- [GR88] Denis Diderot Guillaume Raynal. *Geschichte beider Indien*. Franz Greno, Nördlingen, 1988.
- [Gra03] A. C. Grayling. *Life, Sex and Ideas*. Oxford University Press, Oxford, 2003.
- [Gri04] John Grimes. *Vivekachudamani*. Ashgate Publishing Ltd., Aldershot, 2004.
- [Gup00] Bina Gupta. *Philosophical Questions, East and West*. Rowman and Littlefield Publ. Inc., Lanham USA, 2000.
- [Hal81] Wilhelm Halbfass. *Indien und Europa*. Schwabe und Co AG, Basel/Stuttgart, 1981.
- [Hir05a] M. Hiriyanna. *The Essentials of Indian Philosophy*. Motilal Barnarsidass Priv. Ltd., Delhi, 2005.
- [Hir05b] J. G. Suthren Hirst. *Samkara's Advaita Vedanta*. RoutledgeCurzon, London, 2005.

- [Hir09] M. Hiriyanna. *Outlines of Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass Priv. Ltd., Delhi, 2009.
- [Hrs72] Hubertus Halbfas Hrsg. *Das Menschenhaus*. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1972.
- [Hrs98] Anselm Maler Hrsg. *Europäische Aspekte der Aufklärung*. Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1998.
- [Hrs06] Karl Baier Hrsg. *Handbuch der Spiritualität*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006.
- [Hrs08] Michael Mann Hrsg. *Aufgeklärter Geist und evangelische Missionen in Indien*. Draupadi Verlag, Heidelberg, 2008.
- [Huc07] Wilfried Huchzermeyer. *Das Yoga-Wörterbuch*. edition sawitri, Karlsruhe, 2007.
- [Iye66] B. K. S. Iyengar. *Light on Yoga*. Unwin Paperbacks, London, 1966.
- [Joh96a] Grimes John. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*. State University of New York Press, New York, 1996.
- [Joh96b] Grimes John. *Ganapati*. Sri Satguru Publication, Delhi, 1996.
- [Jür54] Heinrich Jürgens. *Jnana-Yoga*. Hermann Bauer, Freiburg im Br., 1954.
- [Jr.05] Donald S. Lopez Jr. *Buddhism and Science*. The University of Chicago Press, 2005.
- [Kan69] Bernulf Kanitscheider. *Grundfragen der buddhistischen Philosophie*. Institut für vergleichende Sprachwissenschaft der Leopold-Franzen-Universität Innsbruck, Innsbruck, 1969.
- [Kan71] Immanuel Kant. *Was ist Aufklärung, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.
- [Kan80] Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1980.
- [Kan81] Immanuel Kant. *Zum ewigen Frieden*. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1981.

- [Kin99] Richard King. *Orientalism and Religion*. Routledge, New York, 1999.
- [Kle06] Stefan Klein. *Die Glücksformel*. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 2006.
- [Kor91] Alan Charles Kors. *Voltaire and the Triumph of the Enlightenment*. The Teaching Company, Chantilly, Virginia, USA, 2991.
- [Leg81] Trevor Leggett. *Sankara on the Yoga-sutra-s, Vol. I*. Routledge and Kegan Paul, London, 1981.
- [Lel90] Jean-Yves Leloup. *Die Wege des Yoga*. Otto Wilhelm Barth, kein Ort, 1990.
- [Lem74] Stanislaw Lem. *Der futurologische Kongreß*. Insel Verlag, Suhrkamp Taschenbuch 534, Frankfurt am Main, 1974.
- [Les64] G. E. Lessing. *Nathan der Weise*. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1964.
- [Mal93] R. A. Mall. *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Rodopi B. V., Amsterdam, 1993.
- [Mar07] Peter Marchand. *The Yoga of Truth, Jnana: The Ancient Path of Silent Knowledge*. Destiny Books, Rochester, Vermont, 2007.
- [McG] Kelly McGonigal. your brain on meditation. *Yoga Journal*, Nr. 229, June 2010.
- [Men76] Y. Keshava Menon. *The Mind of Adi Shankara*. Jaico Publishing House, Bombay, 1976.
- [Mey94] Urs Walter Meyer. *Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion*. Peter Lang AG, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern, 1994.
- [Mican] Comans Michael. The question of the importance of ‘samadhi’, p. 19. *Philosophy East and West*, 43:1, 1993:Jan.
- [Mis] G. Mishra. Shankara’s doctrine of adhyasa. *Indian Philosophy Quarterly*, Vol. II. 1975 (3 (April)).
- [Moh01] J. N. Mohanty. *Explorations in Philosophy*. Oxford University Press, New Delhi, 2001.

- [Mon51] Montesquieu. *Vom Geist der Gesetze*, Hrsg. Ernst Forsthoff. Laupp'sche Buchhandlung, Tübingen, 1951.
- [Mur59] K. Satchidananda Murty. *Revelation and Reason in Advaita Vedanta*. Waltair: Andhra University, New York: Columbia University Press, 1959.
- [Nan] Nanatiloka. Buddhist dictionary. [www.buddhanet.net](http://www.buddhanet.net).
- [Nik76] Nikhilananda. *Drg-Drśya-Viveka*. Sri Ramakrishna Ashrama, Mysore-2, 1976.
- [Noe91] W. Noelle. Indisches denken. Kant-Studien 50, 1958/59 p. 191.
- [Obe08] Thomas Oberlies. *Hinduismus*. Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 2008.
- [Pan] Raimon Panikkar. Religion, philosophy and culture. <http://them.polylog.org/1/fpr-en.htm>.
- [Pla58] Platon. *Der Staat*. Rowolt Taschenbuch, Hamburg, 1958.
- [Pot81] Karl H. Potter. *Encyclopedia of Indian Philosophies, Advaita Vedanta up to Sankara and His Pupils*. Motilal Banarsidass, Delhi, 1981.
- [Pri]
- [Pri02] Graham Priest. *Beyond the Limits of Thought*. Clarendon Press, Oxford, 2002.
- [Pul97] Ramakrishna Puligandla. *Fundamentals of Indian Philosophy*. D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi-110015, 1997.
- [Pul02] Ramakrishna Puligandla. *That Thou Art*. Asian Humanities Press, Vermont, California, 2002.
- [Pul07] Ramakrishna Puligandla. *Jnana-Yoga*. Jain Publishing Company, Fremont, California, 2007.
- [Rad60] S. Radhakrishnan. *Brahma Sutras*. George Allen und Unwin Ltd, London, 1960.
- [Rad68] S. Radhakrishnan. *The Principal Upanishads*. George Allen and Unwin Ltd., London, 1968.

- [Rad82] S. Radhakrishnan. *The Bhagavadgita*. Blackie and Son Publisher Pvt. Ltd., Bombay, 1982.
- [Rai08] Enskat Rainer. *Bedingungen der Aufklärung*. Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2008.
- [Ran08] Ranganathananda. *The message of Vivekachudamani*. Swami Bodhasarananda, Advaita Ashrama, Kolkata, 2008.
- [Rau57] Wilhelm Rau. *Staat und Gesellschaft im alten Indien*. Harrassowitz, Wiesbaden, 1957.
- [Rau96] Martin Rauchbauer. *Aufklärung und Geschichte: Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*. Institut für Philosophie der Universität Wien, Diplomarbeit, Wien, 1996.
- [RBH82] Ed. R. Baine Harris. *Neoplatonism and Indian Thought*. International Society For Neoplatonic Studies, Norfolk, Virginia, 1982.
- [Rie55] Hans Ulrich Rieker. *Die zwölf Tempel des Geistes*. Rascher Verlag, Zürich, 1955.
- [Rou29] Jean-Jacques Rousseau. *Emile*. Librairie Garnier Freres, Paris, 1929.
- [Rub59] Walter Ruben. *Über die Aufklärung in Indien*. Akademie-Verlag, Berlin, 1959.
- [Ryl69] Gilbert Ryle. *Der Begriff des Geistes*. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1969.
- [Sal92] Kurt (Hrsg.) Salamun. *Was ist Philosophie*. J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992.
- [San88] Sankaracharya. *Sri Sankara's Gita Bhashya*. Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1988.
- [Sar97] Dayananda Saraswati. *Vivekacūḍāmaṇi, Talks on 108 Selected Verses*. Sri Gangadharesvar Trust, Rishikesh, 1997.
- [Sas] S. N. Sastri. Vivekachudamani of adi sankara. [http://216.239.59.104/search?q=cach:Mlu\\_ibxRYEJ:www.celextel.org/summaryofv.](http://216.239.59.104/search?q=cach:Mlu_ibxRYEJ:www.celextel.org/summaryofv.), 12. 3. 2008.
- [Sau98] Marcel Sauton. *Le Plus Beau Fleuron de la Discrimination*. Jean Maisonneuve, Paris, 1998.



- [Sch68] Arthur Schopenhauer. *Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.
- [Sch74] Winfried Schröder. *Französische Aufklärung*. Philipp Reclam jun., Leipzig, 1974.
- [Sel] Sven Sellmer. Subjektivität. Polylog19.
- [Sha04] Arvind Sharma. *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedanta*. State University of New York Press, New York, 2004.
- [Son89] Jayandra Soni. Erkenntnistheorie in der indischen philosophie - mit bezug auf sankaras radikalen monismus, 1989.
- [Tay86] Paul Taylor. *Respect for Nature*. Princeton University Press, New Jersey, 1986.
- [Tuf04] Abu Bakr Ibn Tufail. *Der Philosoph als Autodidakt Hayy ibn Yaqzān*. Felix Meiner, Hamburg, 2004.
- [Vet79] Tilmann Vetter. *Studien zur Lehre und Entwicklung Shankaras*. Indologisches Institut der Univ. Wien, Wien, 1979.
- [Vid96] Vidyananya. *Jivan-Mukti-Viveka*. Advaita-Ashrama, Kolkata, 1996.
- [Viv37] Vivekananda. *Jnana-Yoga*. Advaita Ashram, Mayavati, Almora, Himalayas, 1937.
- [Vol25] Voltaire. *Das Herrenrecht*. Wertbuchhandel, Berlin, 1925.
- [Vol72] Ilse Lehmann Übers. Voltaire. *Candide*. Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1972.
- [Vol79] Voltaire. *Republikanische Ideen, Hrsg. Günther Mensching*. Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main, 1979.
- [Wal] W. Grey Walter. *The Living Brain*. W. W. Norton and Comany. Inc.
- [Way55] Alex Wayman. Notes on the sanskrit term jnana. American Oriental Society, Vol. 75, No. 4 pp. 253-258, 1955.
- [Wei86] Hartmut Weiss. *Quellen des Yoga*. Scherz Verlag, Bern, 1986.

- [Wer00] Josef M. Werle. *Seneca für Zeitgenossen*. Goldmann, München, 2000.
- [WG02] Eckhard Wolz-Gottwald. *Yoga-Philosophie-Atlas*. Via Nova, Petersberg, 2002.
- [Wika] Wikipedia. Alexandrinische schule. <http://de.Wikipedia.org/wiki/AlexandrinischeSchule> 16.2.2010.
- [Wikb] Wikipedia. samadhi. [wikipedia.org/wiki/Samadhi](http://wikipedia.org/wiki/Samadhi) 20.8.08.
- [Wikc] Wikipedia. Sathya sai baba. [wikipedia.org/wiki/SathyaSaiBaba](http://wikipedia.org/wiki/SathyaSaiBaba) 19.11.08.
- [Wikd] Wikipedia. Yajnavalkya. [wikipedia.org/wiki/Yajnavalkya-34k](http://wikipedia.org/wiki/Yajnavalkya-34k) 13.5.09.
- [Wike] Wikipedia1. Swami. [wikipedia.org/wiki/Swami](http://wikipedia.org/wiki/Swami) 13.9.08.
- [Wim78] Franz Martin Wimmer. *Verstehen, Beschreiben, Erklären*. Karl Alber, Freiburg/München, 1978.
- [Wim99] Franz Martin Wimmer. Philosophiehistorie in interkultureller orientierung. Polylog8, Nr. 3, 1999.
- [Wim00] Franz Martin Wimmer. *Skriptum zur Vorlesung: Interkulturelle Philosophie: Probleme und Ansätze*. Universität Wien, Wien, 2000.
- [Wim03] Franz Martin Wimmer. *Globalität und Philosophie*. Turia und Kannt, Wien, 2003.
- [Wim04] Franz Martin Wimmer. *Interkulturelle Philosophie*. Beltz-Verlag, UTB 2470, Weinheim, 2004.
- [Zim61] Heinrich Zimmer. *Philosophie und Religion Indiens*. Rhein-Verlag, Zürich, 1961.



# Abstract

Deutsche Fassung

Der Titel der Arbeit lautet: „Zur populären Rezeption des Vivekacūḍāmaṇi, unter besonderer Berücksichtigung des Jñāna-Yoga im Osten und Westen“. In diesem Werk des Śāṅkara wird der Jñāna-Yoga in Form eines Lehrgespräches zwischen Lehrer und Schüler dargestellt. Der Schüler soll damit zur geistigen Freiheit und zum inneren Frieden gelangen. Der philosophische Hintergrund des Werkes sowie Hauptideen, Besonderheiten und die Methode des Śāṅkara werden so herausgearbeitet, dass der Kern des Werkes hervortritt, nämlich Viveka (die Unterscheidungsfähigkeit, Urteilsfähigkeit). Viveka soll mit Hilfe der Konzentrationsfähigkeit und der Gedankenkontrolle zur Meditation und zur Selbsterkenntnis führen. Kritische Betrachtungen zu Übertreibungen in der Wortwahl, fehlerhaften Übersetzungen und Ungenauigkeiten im Text fordern die zu entwickelnde Haupteigenschaft Viveka heraus. Außerdem geht es um eine klare Trennung zwischen Religion und Philosophie.

Als Wegbereiter des Jñāna-Yoga kann das Dhammapada betrachtet werden, denn der Ur-Buddhismus bietet mit dem Dhammapada einen Befreiungsweg für alle interessierten Menschen. Die beiden anderen Werke lehren jeweils einen Emanzipationsweg, der nicht für jeden geeignet ist, der mehr Disziplin verlangt oder der an eine bestimmte Kaste gebunden ist. Der Vivekacūḍāmaṇi richtet sich an wenige Menschen, an Brahmanen, und aus dieser Kaste nur an solche, die starke intellektuelle und rationale Neigungen zeigen. Auf diese pyramidenartige Zuspitzung der Auswahl weise ich als Besonderheit hin.

Einer kritischen Analyse in Bezug auf die Unterscheidung zwischen Philosophie und Religion wurde bei populären westlichen und östlichen Autoren unternommen. Nur wenige Autoren konnten in ihren Schriften die philosophischen Kriterien des Denkens, Urteilens und Begründens von religiösen Kriterien eines persönlichen Gottes und der Atmosphäre des Sakralen aus-

einander halten. Viveka, die Unterscheidungsfähigkeit, erweist sich auch hier als eine notwendige rationale Fähigkeit.

Bei dem Vergleich der europäischen Aufklärung mit dem Vivekacūḍāmaṇini zeigen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Forderungen nach Wissen, unabhängigem Urteilen und selbständigem Denken.

Ich habe Viveka als wichtigste Voraussetzung für eine emanzipierte Denkweise herausgestellt. Vorteile und Auswirkungen der Meditation wurden nicht hervorgehoben, sondern die Kontrolle der Gedankenbewegungen (mind) und ihr wohltuender Einfluss auf das innere Wohlbefinden. Östliche und westliche Kulturkreise können daraus gleichermaßen Nutzen ziehen.

Englische Fassung

This work is entitled: „Zur populären Rezeption des Vivekacūḍāmaṇini, unter besonderer Berücksichtigung des Jñāna-Yoga, im Osten und Westen“. Eine kritische Betrachtung'. In the Vivekacūḍāmaṇini of Śaṅkara the Jñāna-Yoga is explained and taught in form of a discussion between the student and his teacher (guru). The philosophical background in this work, the main-ideas, peculiarities and the method of Śaṅkara are presented and then followed by a critique of exaggerations in the meaning of certain words, mistaken translations and misunderstandings due to the translated text. This is often the result of the lack of background-knowledge in readers today.

Viveka (discrimination, discernment, correct judgment) is the most important quality or virtue of character to be obtained through Jñāna-Yoga. It should lead a person to an intellectual emotional and spiritual freedom or emanzipation, accompanied by inner peace. This inner quality of Viveka is encountered throughout this work.

The Dhammapada, the Yoga-Sūtras of Patañjali and the Bhagavad-Gītā could be considered as possible predecessors of the Vivekacūḍāmaṇini, if one accepts the appeal of the Dhammapada to all members of the society at one end and at the other end the Vivekacūḍāmaṇini which turns to a very restricted number of people, that is the Brahman-caste and in this selected circle the highly intellectual, rational thinkers.

The European age of Enlightenment with its desire for knowledge, freedom of expression and judgment can be compared in many ways to the Vivekacūḍāmaṇini. But an important difference is shown in the Jñāna-Yoga, which is practiced only by a few interested, strong-willed and intellectual-

ly inclined people, whereas the 18th century philosophers sought to spread independent thinking to all people. Resemblances and differences are shown for comparison in a listed juxtaposition.

Finally I demonstrate and show why I prefer Viveka to the meditation practice. Viveka is of a greater benefit to the modern public than meditation, although there is a lot more of medical, neuro-physical and theological research available on meditation than on the observation and control of one's mind, which enables a person to true discernment and correct judgment in everyday life. Viveka (discrimination, discernment) is connected to the control of mind. With the development and control of mind, that means the control of thought-movements (mind) not only specialists but people all over the world and with a varied intellectual background can reach intellectual, emotional and spiritual freedom and peace of mind.



# Lebenslauf

Ich, Beate Boga, geb. Wießner, wurde am 9. 8. 1944 in Senftenberg, Deutschland, geboren. Mein Vater, Paul Wießner, war Ingenieur. Er ist seit 1945 vermisst. Meine Mutter, Christa Wießner, war Sekretärin. Sie wählte 1965 den Freitod.

Von 1951 bis 1960 besuchte ich die Volksschule in Halle und Berlin und danach bis zur 10. Klasse das Gymnasium in Duisburg-Rheinhausen. Von 1960 bis 1962 machte ich eine kaufmännische Lehre in Berlin und besuchte gleichzeitig das Abendgymnasium. Ich durfte die staatlich anerkannte Abitur-Prüfung nicht ablegen, da ich zu jung dafür war (17 Jahre), und es damals keine Ausnahme- oder Begabtenregelung gab.

Von 1962 bis 1966 studierte ich dank einer Sondergenehmigung, Französisch als Lehrfach an der Sorbonne Paris.

Danach arbeitete ich als Lehrerin bzw. angelernte Krankenschwester in der Schweiz, in Afrika, Indien. Nach meiner Rückkehr aus Indien 1983 arbeitete ich bis 2004 als Erzieherin in Deutschland. 1990 machte ich die Prüfung als Yogalehrerin (BDY/EYA). Seit dieser Zeit unterrichte ich Yoga in Berchtesgaden. Ich war mit einem Inder in Indien verheiratet und habe eine indische Adoptivtochter.

Seit meiner Pensionierung im Jahre 2004 studierte ich Philosophie in Salzburg. 2008 legte ich dort die Diplomprüfung ab. Seit 2008 arbeite ich in Wien im Fachbereich Philosophie an einer Doktorarbeit.

Da ich 13 Jahre in Indien lebte und dort die indische Philosophie kennenlernte, habe ich mit dieser Arbeit mein Interesse und Wissen auf diesem Gebiet vertiefen können.